قصيدهٔ نونيه لخضر بك
في علم الكلام

وشرحها للمولى خيالي چلبي

من كتب ادنى الورى معيد زاده
عبد الرحيم عفي لهما

ثم ملكه الفقير عثمان ادهم عفي عنه

٨٠٤

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله [illegible] ذي المواهب
محمد [illegible] الصدر [illegible] راغب

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 661/1-2

RAĞIP P.
Ka. N.
796

٧٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالي الوصف والشان • منزه الحكم عن انار بطلان • منه الصلوة
على مبدي شرايعه • نبينا المصطفى من نسل عدنان • والآل والصحب
ثم التابعين لهم • ما جادت السحب للمرعى بتهتان • هذي عقايد عبد
مذنب جان • يوصي بها كل موصوف بايمان • اعدها زخر
يوم لا ارتياب به • مستودعا عند ذي عدل واحسان
الهيات الهنا واجب لولاه ما انقطعت • احاد سلسلة حفت
بامكان • كذا الحوادث والاركان شاهدة • على وجود قديم صانع بان
خلق الخلائق خلوا عن مخالفة • اذ لا توارد ينفي القول بالثاني • وذاته
ليس مثل الممكنات فما • حكما الوجوب مع الامكان يستويان
نفى غناه عن الاغيار كثرته • لحاجة الكل فيما فيه جزآن • وليس كلا
ولا جزءا ولا عرضا • ولا محلا لاعراض واكوان • ولا تعلق جوهرا اياً
عنيت به • ونزه الكم عن ايهام نقصان • بكل شيء محيط لا الى دله
ولا حلول لدى اصحاب عرفان • ولا اتصال باحياز واوقات
ولا اتصال باشكال والوان • حي سميع بصير عالم شاء • ذو قدرة

و

ذو قدرة وكلام غير الحان • وكثرة القدماء غير لازمة • اذ لم تكن
غيرها في عين تيقظان • نفي التسلسل جمعا او معاقبة • اخا وحدانية
ذي صنع واتقان • كما استدل على علم المؤثر من اتقان افعاله ارباب
ايقان • وليس يخرج شيء عن ارادته • لكنه قط لا يرضى بكفران • وعلمه
بالزمانيات حاطته • لا يقتضي فيه توقيتا بازمان • ليس الارادة امرا
وابتغاء بل وصف يخصص مقدورا برجحان • يجوز ترجيح ما ينفي مرجحه
كفى اناي من ماء لعطشان • تكوينه ازلي لا زمان له • لكن مكونه في الوقت
والآن • كلا منا صفة نفسية فبها • نمانع عن اخرس او عجم حيوان
فليس علما بشيء او ارادته • لفوتها بافتراق عند وجدان • لا تقتضي
خلق نفسي وكثرته • خلق اللغات كانجيل وفرقان • الشرع
ليس بفرع للكلام لما يكفي لاثباته اعجاز قرآن • ورؤية الله بالابصار
واقعة • للمؤمنين ولكن لا بعميان • يرى الهوية لا من جوهرية
او كونه عرضا او شبح • فقدان حقيقة الكنه لم تعقل بعالمنا • لكن
نرد وهم في دار رضوان الافعال الله خالق افعال العباد • وما
يعني توليده من فعل انسان • فاد مصل حقيقي واثر نسبا • على المجاز

على المجاز الى الرسل و شيطان • الحسن والقبح شرعيان لكنا • نقول بالعقل
ايضا قديا لكن • وللعباد اختيار وهو كسبهم • فيوصفون بطوع • او
او بعصيان لا دخل للعقل في حكم الاله وفي تجويز تعليله في البعض
قولان ولا يكلف عبد فوق طاقته • لكنه لا لعقل عاجز عن ان
لو كان اصلح فرضا ما ابتلى احدا • بالكفر والفقر والبلوى واخوان
والرزق ما سيق للحيوان ياكله • محرما او مباحا فهو قسمان • و
ولا يقدم حيوان على اجل • وان تقطع فيه اسباب عيلان • كل العناصر
والافلاك حادثة • وجزؤها جوهر فرد ببرهان • للعلويات نسبة
ربط لا تعليل • اذ قد يدور مدار بل مضافان • النبوات الله ارسل
فينا بالهدى رسلا • مصدقين بايات وتبيان • لحاجة الخلق
في حكم العقول الى متمم • وكذا في علم اديان لولاه لم ينتظم امر المعاد
ولا امر المعاش ولا ايثار عدوان • محمد افضل الرسل الذي سمعوا
تصديقه من جمادات وذيبان • وامره بين في حاليته لمن كانت
له في اعتبار الحال عينان • اخباره عن غيوب في الحكاية تجلوى
تقيب بعثمان بن عفان • وما جرى وعلى كسرى والصحابة

من انفاق كنز ومن تخريب بلدان • وغزوة البحر منهم مرتين وان
تكون معه اولهم بنت ملحان • وشقه قمرا والكشف اذ سئلوا • عن اه
مواجه عن جبال ركبان • والرمي بالبدر بالحصباء اعينهم والرد في
احد عيني بن نعمان • وكم رووا باسانيد مصححة • امثال ما قد روى
عنه الصحيحان • ولا الصدق بين الكل مشترك • تواترت مثل
معنى شعر حسان • واعظم الاي قرآن لما عجزوا • عن سورة منه
مع حرف لا ذبان • مواجه واقع يقظان في بدن • باية وبها شا
ووجدان • وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا • به تعارض ما ذا
الحديثان • ودينه ناسخ الاديان اجمعها • ولم يكن نسخها جهلا لديان
وربما نفو لكن ما ردوا احسدا • بنسخ توبته موسى بن عمران
الانبياء بريئون اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان • وعن
كبائر عمدا عند اكثرنا • وخسة مثل تطفيف باوزان • يدل
القصص الحاكي لذنبهم • بانه قبل وحي او بنسيان • وللنبيين رجحان
على ملك تعليم علم وتكريم بذا لكن • ولولا كرامات لما نقلت
عن اصف وابي الدرداء وسلمان • وصد سارية الفاروق
عن جبل

والعبد بينهما في القدر شهرانه • فضل النبي جلي بل نبوته • فافت
ولايته في قول اخوانه • وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر الصديق
من قبل اقرانه • وبعد عمر الفاروق اذ هو في اظهار دين رسول
خير معوانه • وبعد ذلك فوافق مشايخنا • انه لا تردد في تفضيل
عثمان وبعد ذاك على • وهو اقربهم الى النبي واحظى باين اخوانه ؁

آخرويات الحشر والبعث اماتا وتميزا ونفخ مدخل اوقات
سوياته بل لا احتياج الى قول بصحة انه يعاد ما عدمت في حشر ابدانه
اجزاء اصلية تخلى وان الكلت • فتلك لم تك اجزاء الجثمان • ووقع
كلاما نص الصدوق • من ممكن كصراط او كميزان • وللكتب واحوال
القيمة او كحوض يسبد ما فيها وكيفياته • ومن حيواة قبور ما يذاق
لذات نعماء او الام وبدانه عقوبة الذنب عقلا غير واجبة كذا
المثوبة منه احسانه فيانه • وكيف يلزمه طاعاتنا عوضا • ونعمه اقوت
تربوا الكل شكرانه • في العقل عفو انه شرك جائز لكن اتى له نص
تخليد نيرانه • اعدت الجنة استدعى تكونها • ونقل آدم منها بعد
اسكانه • نعيمها ابدي لا زوال له • واكلها دائم لانه فانه • اهل الكبائر

الكبائر غير التائبين لمهم رجا اعفو برغم الحاسدان او لا
عقوبة تنفى عنده معها ولم تقيد بها ايات غفران ولا كيف
احاديث الشفاعة ما ثبت تم لا وقات واعيان وللرسول
بل الاخيار كلهم شفاعة لعصاة عند رحمان وللدعاء الاحياء والموات
منافع شوهدت في بعض احيان في الايمان وليس يدخل في الايمان
اعمال بل ليس ذا غير تصديق واذعان والشرع قد عد شد المرء
زنارا دليل جحد كتعظيم لاوثان ولا يعاير ايمان واسلام ولم يكن
لهما في الشرع حكمان وللمقلد ايمان يثاب به وان يك عاصيا
في ترك امعان لا عذر من عاقل في جهل خالقه ان نال مدة فكر
عند نقصان وليس مرتبة للعبد مسقطة تكليفه كمجانين وصبيان قد يخطي
المرء في فتواه مجتهدا كحكم داود مع فتيا سليمان لا ينبغي الشك
في الايمان من احد وان نوى منجيا في يوم الجزاء ولا عتاب
بترك اللعن من احد في حق ابليس وهو الالفراق خلف يزيد
يزيد منه معتقد فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان نصب
الامام علينا واجب سمعا لدفع مظنون اضرار وطغيان اما فما

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي
بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن
فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
وما افترق الناس فرقتين الا جعلني الله في خيرهما
فرقة خرجت من بين ابوي فلم يصبني شيء من عهد
الجاهلية وخرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح
من لدن ادم حتى انتهيت الى ابي وامي فانا خيركم
نسبا وخيركم ابا صدق رسول الله صلى الله
عليه وسلم البيهقي في الدلائل انس رضي الله عنه
تعلق خاطر الصغير

حضرت محمد بن محمد عليه السلام اوزرينه صلوات ايله
ليلي دنيام وعقبام تنظم ايله دنيام احسني
چونكه عشقو ايله حشر ايتسين قيامت دكين ابدا ابدا
ايله دنيام تنظم ايديه آخرته دخي شفاعتي
حبوا اكبر ايدو حسام محمودي اكاد رمك ايله
اخرته دخي ...

امامنا بانشأة الرسول ابو بكر كما اجمع القاصي مع الداني ٭ و بعد نفس

ابو بكر الفاروق ٭ وبعده صار ستوى بابي اركان ٭ فصلت حمته

منهم لسادسهم ٭ فبايعوه بطوع بابي اعيان ٭ و ذلك عثمان ثم القوم

جلتهم ٭ قد بايعوا بعلي عقد رضوان ٭ لا نفق فيه جليا بل قد اجتهدوا

لكن معاوية المخطي كمروان ٭ واذكر صحاب رسول الله قاطبة بالبر

والخير واجر طعن مطعان ٭ وكلهم بذلوا للدين مهجتهم وللشريعة

كانوا خير اعوان ٭ يا رب لا تسقني ابدا

من قال آمين يا من سلب ايمان ٭

و دوام نصرة من بالخير يذكرني ٭

ما اصفر وجه المرابا في قطر

نسيان ٭ تمت الرسالة المقبولة

لك الحمد يا من شرح صدورنا لتجريد الكلام في عقائد الاسلام ويسر
امورنا في دقائق العلوم وبدائع الاحكام وذلك فضل منك
تؤتيه من تشاء من عبادك الكرام وترقيهم عن حضيض دائرة الا
التقليد الى ذروة الاحكام يا من تحير في بيداء صمديته نهاية العقول
والافهام في اسرار الوهيته دراية الفحول والاوهام وسجدت
لعز جبروته جباه الاشباح والاجرام وخضعت لعظمة ملكوته
رقاب الملوك والحكام صل على نبيك محمد المبعوث للدعوة
الى دار السلام وعلى اتباعه الذين هم نجوم الهدى ومصابيح
الظلام وبعد فان كمال كل نوع انما هو باحيانه بما يخصه من
الاثار وتحليه بما يميزه عن الاغيار ونقصانه باتصافه بما ينافيها
من الاضداد وسلوكه في اودية الضلال والوبال فانظروا
معاشر الاخوان وجماعة الخلان هل لكم من مميز عما عداكم سوى العلم
والعرفان فاسلكوا مسالك تحصيل اليقين واطلبوا العلم ولو
بالصين وكملوا نفوسكم بالفضائل الروحانية واعتقوها عن الرذائل
الجسمانية لا سيما علم به اثبات الصانع وتوحيده وتقديسه
عن النقائص وتمجيده فيه مقاصد جليلة تشرق ببهجتها وجه
الدين في دياجير الظلمات ومواقف سنية يهتدي بلمعانها

الى

الى عالم الغيب والشهادات ومطالع انظار افاضتها دراية الفحول
لنيل الابكار ومطالب عالية سبكتها نهاية العقول بايدي الافكار
وطوالع تتلألأ انوارها على صفحات الايام وتتجرد عن غياهب الشكوك
وظلمات الاوهام وفوائد يقينية افادتها القطعيات من فصل
الخطاب وعقائد دينية ايدتها المحكمات من ام الكتاب وتحفة
في الارشاد الى التاويل في غوامض المرام وكفاية في الوقوف
على الاسرار من متشابهات الكلام وقد صنف فيه المولى الهمام قدوة
علماء الاسلام حبر الملة والدين ينبوع الفضل ومنبع اليقين
كتابا منظما بنفائس الفوائد موشحا بجواهر العقائد فرشح بدرر
الفوائد حقيقا بان يسطر القلم سطوره بالنور على الواح الحور صفائح
من خدود الحور ثم انه يحتاج الى شرح يكشف عن مكامن اسراره
حجابها ويرفع عن وجوه مخدراته نقابها فانتهزت فرصة من
اعلى الزمان ونبوة من طوارق الحدثان وشرحته شرحا يبسط
عن مطويات عباراته ايجازها ويستنبط عن مخفيات مقاصده
الغازها وشيدت فيه قواعد اصول الدين للمتكلمين بدلائل
خلا عنها زبر الاولين والاخرين في زواهر عبارات يحيى لها
لو سمعها الاموات في القبور ويتهلل لها وجوه الاوراق في
خلال السطور وخدمت به عالي حضرة من ظلل العباد بظلال
العدل والاحسان وامطر عليهم سحائب الامن والامان وقمع

عنهم الضلالة واثار البدع والطغيان والف قلوبهم بالعصمة عن سلوك
طرايق العدوان وطهر جزيرة الروم عن الشرك والكفران وطردهم
عن حدود الديار والاوطان وفتح ارضا من المشارق عجز عنها
من تقدمه من الملوك والسلاطين وبلادا كثيرة من المغارب لم
لم يدانسها الا باطل من المتقدمين والمتاخرين وكسر الصليب وخرب
من بيوت الاوثان وجعل منها مدارس يحصل فيها العلوم بدايع
البرهان وحول بعضها مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو
والاصال ورباطا ياوي اليها الضعفاء والمساكين والامثال
وانت خليفة يا ابن سلطان عادل وقد كنت بدرا من نسل
من ال عثمان نيرا ولن يسمح الدوار ان دار مثلك ولم يات
في الدهر نظيرك مظهرا وخلقك محمود وانت محمد وقد نلت
في المجد محاسن كوثرا فيا ماحي الكفر ويا محيي الدين لقد كان في
الدنيا عدوك ابترا سيوفك كالبرق تمتد الى العلى وتنزل
بالصعق على ارض قيصرا ورميك الحصون صخور حجارة تزلزل
الافلاك من قطب ومحورا وهو لما في الارض كرعد سحابة
يصيح بروجا اشد من ضبرا وهو السلطان المجاهد في سبيل
الله مع الكفار المتسلل لا واحد اناء الليل واطراف النهار
المستولي على ممالك القياصرة بالقهر والاهراق المستولي على سرير

السلطنة بالارشاد والاستحقاق باسط بساط العدل والارفاق
ناشر الشريعة المصطفوية الى الافاق ناظم الامور الدينية بعد الشتات
عاصم حبل الله المتين عن البتات موصل لوا الشرع الى السماك
مؤيد النواميس النازلة من الافلاك نازل بقاع الانس ورئيس
حصنا بر القدس ظل الله على العالمين ومليء افاضل العالمين شعر
هو الشمس لم يأد حضيضا بمنزل فمكنه الاوج في برج السعادة
بدور بدور الفضل حول مداره ومن وجهه يبدو صباح السيادة
وهو الذي زعزع بهيبته سرير الاكاسرة وخضع الى قدرته
رقاب القياصرة واعتضد بيمن عنايته ايدي الاسلام
والايمان ابو الفتح السلطان محمد خان مد الله سرادقات عظمته
على الايام وافاض عليه سجال الخلود والدوام والله اسال
ان يجعل في ذلك تذكرة لحالي البهيم عسى ان يطلع على صبح النعيم
واقتبس بطالع النور من مشكاة الاحسان والخلص عن وقفة
الهمان الى دار الرضوان ونودي من شاطئ الوادي الايمن في
البقعة المباركة وهو مقام الاحسن قال الحمد لله عالي الوصف
والشان منزه الحكم عن اثار بطلان اقول صدر كتابه بحمد الله
بعد التبرك باسمه تعالى امتثالا بما صدر عن السيد المختار واتباعا
لما انعقد عليه اجماع الاخيار وشكرا لما اسبغ عليه من النعم الجلية
الاثار والحمد هو الثناء على الجميل في مورده اللسان وحده واما

[illegible]

الشكر فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ومورده يعم اللسان والجنان والاركان
يرشدك اليه قوله افادتكم النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير
المحجبا فالحمد اخص باعتبار المورد واعم باعتبار المتعلق والشكر على
العكس والله علم للذات الواجب الوجود المنطوي بجميع الكمالات
فلهذا علق الحمد به اشارة الى الاستحقاق الذاتي وعقبه بما يدل
على تعظيمه وتمجيده من علو وصفه وشانه اي حاله في ذاته
وربوبيته عن اوصاف المخلوقات وشئونهم وتنزه حكمه وامره عن
البطلان فانه رب الارباب ومالك الرقاب يعلم الاشياء
على ما هي عليه ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فلا يتطرق الى سرادقات جلاله شوائب النقصان تنبيها على تحقق
الاستحقاقين ورعاية لبراعة الاستهلال **قال** منه الصلوة
على مبدي شرايعه نبينا المصطفى من نسل عدنان **اقول** جرت عادة
المؤلفين بارداف التسمية بالتحميد توسلا بها في استحصال كمالاتهم
العلمية والعملية الى من اصطفاه الله لاظهار شريعته وجعل خليفة
في خليقته فان بداهة العقل شاهدة بان استفاضة شيء يتوقف
على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض ولا مناسبة بين ذات
الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيها بمتوسط يكون ذا
جهتين والانسب بحال لما كان اكثر الاحكام الشرعية ومعظم
المعلومات الدينية مستفادا من النبي عليه السلام وجب الثناء عليه

جواب لما

بما

بما هو اهله وقد امرنا الله تعالى في كلامه القديم بالدعاء له والصلوة
عليه وهي مبتدا والظرف فيما بعد باجريا وفيما قبلها متعلق بها
والمعنى ان الصلوة المخلوقة لله تعالى الحاصلة بالكتب بنا او بدونه
على النبي المختار لاظهار شريعته الكائنة في علم الازلي او اللوح
المحفوظ فالابداء الاظهار والشرايع جمع شريعة وهي في الاصل
مورد الشاربة نقلت الى الاحكام الماخوذة من الانبياء
والمرسلين وعدنان اسم لجده الاقصى من اجداده المعروفة
قال والال والصحب ثم التابعين لهم ما جادت السحب بلمع
بهتان **اقول** والال عطف على مبدي شرايعه واراد به اهل
بيت النبي عليه السلام بقرينة عطف الصحب والتابعين عليه
ووجه التصلية عليهم قد علم مما سبق وكلمة ثم للتفاوت
بين الاصحاب والتابعين لما قال عليه السلام خير القرون قرني
ثم الذين يلونهم الحديث وقوله لهم متعلق بالتابعين وما جادت
قيد للتصلية وكذلك ان تجعله قيدا للتحميد ايضا فالمعنى لحمده
والصلوة على رسوله ما دام تنزل من السحاب على الارض
الامطار فتخضر الرياض وتنفتح الازهار **قال** هذي عقايد
عبيد مذنب جان يوصي بها كل موصوف بايمان **اقول**
هذي اشارة الى ما في ذهنه من العقايد التي نظمها المحقق
في كتابه فانها عقايد اهل السنة وجماعة الصحابة والتابعين

٣ حه

ادلة وجود واجب الوجود كثيرة واخصرها واظهرها ما ذكره النصير الطوسي وهو ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده
بل يحتاج الى غيره وهذا بديهي ولاني ايجاده لغيره لانه فرع الوجود فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شئ
اصلا وهذا المسلك لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل فهو للطريقة الجهرية
والذخر اسم الذال وسكون الخاء المعجمتين مصدر ذخرت الشئ اذخره الكسر تهيأته اذخره للانتفاع به وهو منصوب بنزع
الخافض لان الاعداد وسبكه الى مفعوله الثاني باللام تعالى اعدده لامر كذا هيأه له وجملة لا ارتياب صفة يوم وحسانه يبلغ في
تحقق الوقوع مبلغا ليس فيه شانه ان يقع احد في شك بوقوعه

رضوان الله عليهم اجمعين وعليها اعتماد المولى المحقق
واعتماده وبها وصيته واعتقاده قال اعددتها ذخرا ليوم لا
ارتياب فيه مستودعا عند ذي عدل واحسان اقول اي جعلتها
ذخيرة ليوم القيمة وارجو بها النجاة عن اهوالها وتكبتها مستودعا
عند من جبل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف
ليرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم قال لولا وا
لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حفت بامكان اقول يريد
انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فذاك والا
فلا بد من علة بها يترجح وجوده على عدمه وانه واجب والا
يلزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل ولم يتعرض بالدور مع
كونه محتملا ايضا لاستلزامه اياه وقد يقال انهما قريبان اينما
وتعانفي ذكر احدهما غنية عن الاخر وانما لم يعكس لان بطلان
التسلسل اخفى فهو بالتعرض اولى اما الدور فبالضرورة عند
الرازي وبالاستدلال عند غيره واستدل عليه بعضهم بلزوم
تقدم الشئ على نفسه قال الامام في الاربعين هذه الحجة مبنية
على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي اذ قد بينا انه
ليس عبارة عن التقدم الزماني فان اريد به كون المؤثر مؤثرا
في الاثر رجع ذلك الى معنى التأثير فيكون قولك لو كان
كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل منهما متقدما على الاخر باطلا

فكون

فكون التالي فيه عين المقدم وان اريد به معنى مغاير لما ذكر فلا بد
من تصويره حتى يتكلم عليه واجاب عنه صاحب الكشاف بان المراد
كون العلة بحيث يجزم العقل بانها ما لم يتم له الوجود لم يوجد المعلول
وهو الذي يصحح قولنا وجدت العلة فوجد المعلول من غير عكس
والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته للعلة ضروري ويتجه عليه ان
كلمة الفاء موضوعة لافادة التعاقب بين الشيئين بحسب
الزمان من غير مهلة وتراخ ولا تعاقب بين العلة ومعلولها
زمانا فكيف يصح ذلك بل ينبغي ان لا يصح استعمالها فيه
اللهم الا على سبيل التشبيه والمجاز على ان دعوى الضرورة في
محل النزاع مما لا يسمع اصلا بل لا بد له من الدليل ان لم ذلك
ثم قال الامام والاولى ان الافتقار نسبة فلا يتصور بين الشئ
ونفسه والاقوى ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة
المعلول اليها بالامكان وهما صفتان متنافيتان لا يجتمعان في
الشئ بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه ويرد على الاولى ان
التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وعلى الاقوى ان
لكل منهما جهتين مختلفتين اعني العلية والمعلولية فيجوز ان ينشأ
منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان على ان نسبة العلة الى
المعلول قد يكون بالوجوب وذلك فيما اذا كانت تامة والكلام
في العلة المستقلة بالايجاد بل في الموجد وليست نسبتها الى المعلول

بالوجوب بل بالامكان ايضا واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه
منها انه لو تسلسلت الممكنات الى لا نهاية لتحقق هناك مجموع ممكن
وهو نفس السلسلة فيحتاج الى علة هي نفسها او جزؤها او الخارج ينافي
الغرض المذكور فيلزم كون الشيء علة لنفسه هذا هو الظاهر وقد يقرر
بانه لو تسلسلت الممكنات لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات
المتسلسلة ولا شك في كونه ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما ان يكون
نفسه او جزؤه فيلزم كون الشيء علة لنفسه او خارجا عنه وهو خلاف
المقدر والكل باطل فاذن لا بد من علة هي واجبة الوجود وبذلك
قد ظهر ان اثبات الواجب بهذا الوجه يفتقر الى بطلان التسلسل
كما نص عليه بعضهم نعم لو قيل انه لو تسلسلت الممكنات الى لا نهاية
لاحتاج المجموع الى علة لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزؤها فتعين ان
يكون خارجة واجبة فينقطع التسلسل وهو المطلوب كما وقع في الاربعين
انعكس حديث الافتقار فان قلت ان المجموع انما يحتاج الى الفاعل
المرجح لوجوده على عدمه فيجوز ان علته هو البعض منه ونمنع لزوم
كون الشيء علة لنفسه قلت المراد بالفاعل هو المستقل بالعلية
فيجب ان يكون نفسه علة لكل جزء ويلزم المحذور وفيه بحث لانه ان
اريد بالاستقلال استناد السلسلة واجزائها اليه او الى ما صدر عنه
او اليه وحده فالملازمة مسلمة لكنه لا يتم التقريب لجواز ان يقع التسلسل
ويكون علة المجموع بعضا منه وهكذا الى غير النهاية وان اريد استناد

اليه

اليه بنفسه او الى جزئه او الى ما صدر عنه او الى الاولين فقط فالملازمة
ممنوعة والسند ما مر فتذكر وقد يقال ان اريد بالمجموع الآحاد مع
الهيئة الاجتماعية فهو ليس بموجود حتى يحتاج الى الموجد وعلى
تقدير وجوده يجوز ان يوجد الآحاد وان اريد به الآحاد
انفسها بدون اعتبار الهيئة معها فلم لا يجوز ان يكون علتها نفسها
على معنى انه يكفي في وجودها نفسها من غير احتياج الى امر خارج
عنها ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعليل شيء معين بنفسه فيجاب
بان المجموع المأخوذ على هذا الوجه وان كان عين الآحاد الا انها
ممكنات موجودة فلا بد لها من علة موجدة داخلة فيها كانت
الموجدة ولما كان كل واحد من اجزاء السلسلة علة موجدة داخلة
فيها كانت العلة الموجدة للجميع جميع تلك العلل فهي لا يجوز
ان يكون نفسها لان العلة الموجدة للشيء يجب ان يتقدم بالوجود
عليه ومن المستحيل تقدم الشيء على نفسه بالوجود والاشتباه انما
وقع بين تعليل كل واحد بآخر منها وبين تعليل مجموعها وهما امران
متغايران والذي هو الذي ينازع فيه فيحتاج في ابطاله الى
الاستدلال بخلاف الاول فانه بديهي البطلان وفيه بحث
فان المجموع المأخوذ على هذا الوجه ليس له وجود وراء وجودات
الاجزاء فيرجع تعليل المجموع بالمجموع الى تعليل كل واحد بآخر
فليتدبر ثم ان كون مجموع العلل نفس السلسلة انما يظهر اذا لم يكن

فيها المعلول المحض والاثنين كونا جزأ منها فلا بد من بيان علته اذ لا يكفيه ما
سبق كما عرفت فان قلت كل جزء يفرض هناك فان علته او اجزائه
لتقدمها وقلة احتياجها قلت هذا على تقدير صحته ان يكون دليلا
على بطلان التسلسل ابتداء فلا حاجة الى سائر المقدمات ومنها برهان
التطبيق وهو ان يفرض مجموع العلل والمعلولات المتسلسلة الى غير
النهاية ثم تسقط منها المعلول المحض ويعتبر مما قبلها جملة اخرى ثم
يطبق الجملتين فانه وجد بازاء كل جزء من الاولى جزء من الثانية
يلزم تساويهما وقد فرضناه والا يلزم انقطاع الثانية
والاولى انما يزيد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه متناه فيكونان متناهيين هف وبما قررناه اندفع ما يقال
ان اللازم استحالة التساوي فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصها
شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة
بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما
بين غير المتناهيين وذلك ان الجملة الثانية فيما فرضناه وقعت
جزأ من الاولى ولا شك ان الكل زيد من الجزء ما وفوقه عددا ولهذا
يفرض التطبيق في الجملتين المتداخلتين دون المتباينتين نعم قد
يورد النقض بمراتب الاعداد وكذا بمعلومات الله تعالى وبمقدوراته
وبالدورات الفلكية فان الدليل جار فيها مع عدم تناهيها فيجاب
بانه انما يجري فيما دخل تحت الوجود سواء كان ذلك على سبيل

الاجتماع

الاجتماع اولا فلا ينتقض بمراتب الاعداد لكونها من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها ولا بالمعلومات وبالمقدورات لان ما وجد منها
متناهية ومعنى عدم تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يوجد فوقه حد آخر
واما الدورات الفلكية فمتناهية عندنا واما الفلاسفة فقد شرطوا
فيها الاجتماع في الوجود وعلى سبيل الترتيب فلا يرد النقض بمراتب
الاعداد عليهم ولا بالنفوس الناطقة اذ لا ترتيب فيها ايضا
وكذا في الدورات الفلكية كما هو المشهور وبالصور والاستعدادات
المتعاقبة على الهيولى القديمة فانها وان كانت مترتبة الا انها
ليست مجتمعة في الوجود وههنا بحث وهو انه لا شك ان مراتب
الاعداد من الاعتبارات الحقيقية التي لها تحقق في نفس الامر دون
الاعتبارية الفرضية التي لا وجود لها الا بحسب الفرض والاعتبار
ولا مرية في ان الوجود في نفس الامر كاف في التطبيق بل المراد بالوجود
الخارجي ههنا ما يقابل الوجود العقلي بل الاعتباري الفرضي كما يشعر
به عباراتهم وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى بمعلومات غير متناهية
فيرد بها النقض قال صاحب المقاصد والحق ان تفصيل الجملتين
من سلسلة ثم مقابلة جزء من هذا الجزء من ذلك انما هو بحسب العقل
دون الخارج فانه كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع
بازاء كل جزء فالدليل جار في الاعداد ايضا وان اشترط ملاحظة
اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم في الموجودات المترتبة فضلا عن الاعداد

والجواب ان التطبيق مشروط عند الفلاسفة بالترتيب والاجتماع في الوجود
كما مر وذلك قد فقد في الوطر عن الملاحظة التفصيلية للانطباق واما الملاحظة
الاجمالية فلا يكفي فيه عندهم كما يرشدك اليه الاشتراط المذكور وان
كانت كافية في تصوير التطبيق والمناسب بحال غيرهم ان يدعوا كفاية (1)
الملاحظة الاجمالية اعني حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء
او لا يمنعوا جريانه في الاعداد فان صحة ذلك الحكم ولزوم ذلك المحذور
فرع للوجود وكما لا يخفى فالاعداد عندهم من الامور الوهمية والاعتبارات
العقلية فليتامل في هذا المقام والله الموفق للمرام ومنها ما ذكره صاحب
الاشراق وسماه برهانا عرشيا وهو ان كل واحد من السلسلة بينه وبين
اي واحد كان ان كان عدد غير متناه يلزم ان يكون منحصرا بين حاصري
الترتيب وانه مح وان لم يكن فيها اثنان ليس بينهما ما يتناهى فما من واحد
الا بينه وبين اي واحد كان في السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب
فيها النهاية فليتدبر والاظهر في الكل ان نسبة السلسلة والاجزاء انها
الى الترجيح كنسبتها الى الترجح وهو ظ فلا يصلح شيء منهما للعلية و
نفي التسلسل قال كذا الحوادث والاركان شاهدة على وجود
صانع قديم بانه اقول كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الفلاسفة
على وجود مبدئها كذا الحوادث عندنا تدل على وجود محدث
لها والجمهور على ان هذه المقدمة ضرورية وقد ينبه عليها بان من راى
بناء رفيعا جزم بان له بانيا وحيثما امتنع الدور والتسلسل تعين انه
واجب

واجب ليس الا ولم يتعرض المحقق به اعتمادا على ما سبق وذهب
جماعة من المعتزلة الى انها استدلالية واستدلوا عليها بان افعالنا
محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا العالم ورده الامام في
الاربعين بانه لم لا يجوز ان يكون افعالنا تحدث عند الدواعي
لا بقدرتنا بل بحسب الاتفاق من غير مؤثر فانهم قالوا الحدوث على سبيل
الاتفاق مح فليذكر ذلك ابتداء في حدوث العالم فلا حاجة
الى هذا القياس على انه يمكن منع اشتراك العلة بل عليه ما ذكر
فليتامل وقد يقال الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل
لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه
الى مرجح وانت خبير برجوع هذا الى اعتبار الامكان وحده
في الاحتياج الى المؤثر ومنهم من سلك في اثبات الواجب
طريقة فيها غنية عن حديث الدور والتسلسل وهي ان الموجودات الممكنة
باسرها تحتاج الى علة من اجلها لا يتطرق اليها العدم بوجه ما والشيء
الذي يمتنع عدمه بوجه ما بالنسبة اليه لا يكون عينها ولا جزءها
والا يلزم الانقلاب فيكون خارجا واجبا وهو المط فاندفع
ما توهمه شارح المقاصد من انه راجع الى بعض ادلة بطلان
التسلسل وقد يرد بالمنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك
اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه والاظهر ان يقال
ان حال الممكنات بالنسبة الى الترجيح كحالها بالنسبة الى الترجح

فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح اصلا واليه اشير بقوله تعالى الله
نور السموات والارض الاية كما يشهد به اصحاب البصائر الذين
فضوا من لدنه بحكمة بالغة قال خلق الخلائق خلوا عن مخالفة اذ لا
توارد ينفي القول بالثاني اقول لما فرغ عن اثبات الواجب على طريقة
الفلاسفة والمتكلمين شرع في اثبات وحدانيته فقوله خلق الخلائق
مبتدا وينفي خبره وخلوا بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتدا على
ما جوزه البعض من النحاة او من المفعول وقوله اذ لا توارد جملة
معترضة اورده دفعا لما يقال من انه لا يلزم من عدم وقوع
المخالفة في خلق العالم كون الاله الخالق واحدا لجواز الاتفاق
وتقرير البرهان عليه انه لو وجد الالهان فلا يخ اما ان يقع بينهما
التمانع في ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع لزوم الترجيح
بلا مرجح او اجتماع الضدين والكل باطل او يقع بينهما الاتفاق فيلزم
التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه غاية
الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع والاتفاق بل
يقع من احدهما القصد الى ايجاد ذلك المقدور ولم يقع من الاخر فان
قلت قصد احدهما وعدم قصد احدهما الاخر ترجيح بلا مرجح قلت
مم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ارادتهما قديمة ولذلك ان تجعله
اشارة الى برهان التمانع وهو انه لو وجد الالهان لامكن بينهما التمانع و
التخالف في الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين

او لا يقع

او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الاخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض الها قادرا لكن افعاله تعالى
خالية عما ذكر فهو واحد ليس الا وينتفي القول بالثاني الا ان نفي التوارد
على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادنى تامل وكان ميل
المحقق الى ذكر وجه اقناعي وتوجيهه انه لو تعدد الاله لوقع بينهما ١١
التخالف والتنازع وتختل النظام واما الاتفاق والتوارد فهو
منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع
فينتفي القول بالثاني ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد الالهان و
يتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات
اليهما على السوية اذ المقتضي للقادرية ذاتهما وللمقدورية الامكان او
الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وح اما ان يقع بهما
فيلزم مقدور بين قادرين وانه مح او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح
والاحسن ان يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل
منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدأين مستقلين له واللازم بط بالبديهة
فكذا الملزوم وقالت الفلاسفة لو تعدد الواجب لذاته و
الوجوب نفس ماهيته لتمايزا بالتعين اذ لا اثنينية بدون الامتياز
بالتعين فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين
المميز وانه باطل وفيه لا يخفى ان مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية ١٢
لا التمايز بذاتهما من احتياج الى تعين اصلا على ان كون الوجوب

نفس ماهية الواجب انما هو على تقدير كونه ثبوتيا لا مطلقا ولا دليل
عليه بل التحقيق انه صفة اعتبارية فلا يلزم التركيب قطعا ولا
دليل عليه بل التحقيق انه صفة اعتبارية فلا يلزم التركيب قطعا و
اعلم ان هذه المسئلة تكاد ان تلحق بالضروريات فلذلك ترى
العقلاء لا يلتزمون بخلافها الا الثنوية فانهم قد اثبتوا للعالم الهين
احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر فمنهم من قال فاعل الخير هو
النور و فاعل الشر هو الظلمة وقالت المجوس فاعل الخير هو
يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان قالوا انا نجد
في العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا والواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا
معا ورد بانه ان اريد بالخير مبدأ الخير والشر فلا نسلم استحالته و
ان اريد بهما من غلب عليه الخير والشر فلا نسلم لزومه عما ذكر **قال** وذاته
ليس مثل الممكنات فما حكما الوجوب مع الامكان سيان **اقول**
وذهب جماعة من المتكلمين الى ان ذاته تعالى يماثل سائر الذوات
وانما يمتاز عنها باحوال اربعة وهي الواجبية والحيية والعالمية
والقادرية وقال ابو هاشم بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة
وهي الالهية واستدلوا عليه بوجوه منها ان الذات منقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها ان المعلوم
ينحصر في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلي
ومنها انا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا

لما

لما تحقق الجزم بها حال التردد في الخصوصيات ولو لم يعلموا ان اللازم مما
ذكروه اشتراك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم
بنفسه والكلام انما هو في اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات
في تمام الماهية والحقيقة فانه باطل قطعا للزوم تركب الواجب مما به
الاشتراك وما به الامتياز على ان الاتحاد في تمام الحقيقة والاختلاف
في كثير من اللوازم والاحكام غير معقول بخلاف ما اذا كانت الذوات
متخالفة في الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ الاشعري فان الاختلاف فيها
معنى صحيح يتلقاه بالقبول وهذا معنى قوله فما حكما الوجوب مع
الامكان سيان ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو
اذ ليس لها كثير معنى ههنا **قال** فمعنى غناه عن الاغيار كثرته لحاجة
الكل فيما فيه تجزّأت **اقول** كثرته مبتدأ وقوله غناه خبره مقدم
عليه وصلة قوله عن الاغيار متعلق بغناه كما هو الظاهر والمعنى انه
لما لم يكن حكم الوجوب والامكان متساويين وجب ان يكون
كثرته من جهة الاجزاء في غناه اي هو مستغن عنها غناه عن سائر
الاغيار والا لكان ممكنا لاحتياجه الى اجزائه التي ليست عينه
واما غنائه عن جهة الكثرة من جهة الجزئيات فقد علم مما سبق فتذكر
هذا ان قرئ قوله فمعنى غناه بالغين كما وقع في بعض النسخ واما ان
قرئ بالنون اعني نفي غناه كما وقع في النسخة المصورة لا حظ والمآل
واحد **قال** وليس كلا ولا اجزاء ولا عوضا ولا محلا لاعراض واكوان

اقول عدم كونه كلا قد علم مما تقدم الا انه اعاده تاكيداً وليكون توطئة
لما بعده واما انه ليس بجزء فلان ما تركب منه لا يخلو اما ان يكون جسما او جسمانيا
وعلى التقديرين يكون متجزيا وهو منزه عنه لما سيجيء واما انه ليس بعرض فلا
فلاحتياج العرض الى محل يقوم به وهو ينافي الوجوب الذاتي واما انه
ليس بمحل للاعراض فللزوم كونه محلا للحوادث وقوله والاكوان تخصيص
بعد تعميم رعاية للوزن والقافية قال ولا نقل جوهرا ايضا حيث به
ونزه الاسم عن ايهام فنقصان اقول قد اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال
الجوهر بمعنى الوجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وبين المتكلمين
بمعنى المتحيز بالذات وحاصل مرامه الى ان اطلاقه على الله تعالى باي
معنى كان لا يجوز اما عقلا فلايهامه بما عليه النصارى من انه جوهر واحد
له ثلثة اقانيم بل لاستلزامه التحيز بالمعنى الذي قصده المتكلمون واما
شرعا فلعدم اذن الشارع بحليته واعلم ان القوم قد اختلفوا في اسمائه
الماخوذة من الافعال والصفات دون الاعلام الموضوعة في اللغات
فقالت الكرامية والمعتزلة اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة
وجودية او سلبية جاز اطلاق اسم يدل عليه من غير توقف على اذن
من الشارع ولهذا وقع في كلام احمد بن كرام ان الله احدي الذات
احدي الجوهر وكذا الحال في الاسماء الماخوذة من الافعال وقال القاضي
ابو بكر كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه اذا لم
يوهم بما لا يليق بكبريائه وبه يشعر قوله ونزه الاسم عن ابهام فنقصان

وذهب

وذهب الاشعري الى انه لا بد في الكل من التوقيف لعظم الخطر في ذلك
والذي جاء في الصحيحين تسعة وتسعون من احصاها دخل الجنة قال بكل شي
محيط لا اتحاد له ولا حلول لدى اصحاب عرفان اقول ظاهر هذا الكلام يوافق
لما ذهب اليه جماعة من الصوفية من ان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على
جميع الاشياء وانه واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات
والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكثر
وينبسط على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكرر في النواظر لا بطريق الانقسام
فلا حلول ولا اتحاد اذ ليس في وراء الوجود غيره ذوات ولكنه خارج عن طور
العقل ومأنون الشرع فالمراد انه تعالى محيط بكل شيء علما ولا يتحد بشيء
منها اي لا يصير بعينه شيئا منها وهذا امر ضروري كما يجزم به العقل بعد تصور
الطرفين على ما ينبغي وقد ينبه عليه بانهما اذا اتحدا فحال الاتحاد ان بقيا فهما
اثنان لا واحد وان عدما فهذا الحاصل ثالث مغاير لهما وان بقي احدهما
وعدم الآخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لا يتحد بالمعدوم واما انه تعالى
لا يحل في غيره فلان الحلول يلزمه الاحتياج الى المحل الذي هو غيره والوجوب
يلزمه الغنى عن الغير والتنافي بين اللازمين ملزوم للتنافي بين الملزومين
واعلم ان المخالفين في هذا الاصل طوايف منهم النصارى قال الامام
في الاربعين وكلامهم في ذلك في غاية الخبط فنحن نذكر فيما مضبوطا
فنقول انهم يقولون بالحلول وبالاتحاد واما لذات الله تعالى او لصفة
من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى عم او بالنسبة الى بدنه واما ان

لايقولوا ابنى من ذلك بل يقولوا انه اعطاه قدرة على خلق الاجسام الحية
وعلما بالمغيبات واما ان لايقولوا ايضا بذلك بل سماه ابنا تشريفا كما
سمى ابراهيم خليلا على سبيل التشريف فهذه الوجوه التى يحتملها كلامهم و
هى عشرة لا ثمانية كما وقع فى المواقف تسعة منها باطلة لما بيناه او
سنبينه والحق هو العاشر وقال شارح المقاصد ذهب النصارى
الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وهى الوجود والعلم والحيوة
المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه
وبالاقنوم الصفة ثم اعترض بان جعل الواحد ثلثة جهل وفيه ان
المنقول عنهم انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم وكونه ثلثة معناه انه واحد
فى ذاته واذا اعتبر مع كل واحد من تلك الاقانيم يكون ثلثة امور
متغايرة ولو بالاعتبار فلا جهل فيه ثم قالوا ان الكلمة اى اقنوم العلم
قد اتحدت بجسد عيسى عم وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار
المسيح هو الاله عند اليعقوبية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس
من كوة على بلور عند النسطورية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت
ظهور الملك فى صورة البشر وقيل نسبة اللاهوت الى الناسوت كنسبة
النفس الى بدنه وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه الخوارق
للعادات وقد يفارقه فتحله الالام والحسرام ولا يذهب عليك ان بطلان البعض
منها بين الاشراق والظهور والتعلق ان كان صفة كمال يلزم الاستكمال

بالغير

بالغير والعجب تنزيه الله تعالى عنه والصفا المصلحة فيه ان كانت راجعة
اليه يلزم الامر الاول والا فلا خفاء فى ان المفسدة فيه اكثر ولا يليق
بشان الحكيم الخبير وكذا ان يقول ان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر المتماثلة
فلو جاز اشراقه او ظهوره او تعلقه بجسم لم يحصل الجزم بعدم ذلك
فى نملة او بعوضة وهو باطل بالاتفاق على ان الداعى الى القول بذلك
ليس الا ظهور احياء الموتى من يد عيسى عم ومثله قد ظهر فى يد غيره
بل ما هو اعجب منه فان موسى عم قد قلب عصاه ثعبانا ولا شك
فى انه اعجب او اغرب من احياء الموتى فيجب ان يقولوا فى حقه ذلك
قال الامام وبالجملة مذهب النصارى وسائر الحلولية مما لا ينبغى ان يلتفت
اليه ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك
وخاض لجة الوصول فربما يحله الله تعالى فيه بحيث لا تمايز او يتحد به
بحيث لا اثنينية بينهما ويصح ان يقول هو انا وانا هو ويرتفع عنه الامر
والنهى ويظهر منه من العجايب ما لا يتصور من البشر وقالت النصيرية و
الاسحاقية لا بعد فى ظهور الحق فى صورة بعض الكاملين واولى الناس
اشرفهم واعلاهم فى الكمالات العلمية والعملية وهم العشرة الطاهرة
اعنى عليا رضى الله تعالى عنه واولاده المبرئين عن الظلمات الهيولانية و
العلايق الطبيعية ولهذا يصدر عنهم من الكمالات ما يعجز عن مثلها الطاقة
البشرية وقد عرفت ردهما فليتذكر وههنا مذهب آخر وهو الحق بينا
وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد

والوان بحيث يضمحل ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عنه كل ما سواه
ولا يرى في الوجود الا الله وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد
على ما اشار اليه الحديث القدسي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احبه
فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وربما يصدر
عن السالك في هذه الحال عبارات توهم في الحلول والاتحاد لقصور العبارة عن
بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ربنا اجعلنا من الواصلين
اليك والمنخرطين في سلك سلوك طريقتك انك انت الوهاب
قال ولا اتصال باجياز ذوات ولا اتصاف باشكال و
الوان اقول ذهب جماعة من اهل الملة الى انه تعالى في مكان وجهة
واحتجوا عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية اما العقلية فمنها
ان العقل جازم بالضرورة بان كل موجودين اما متحيز او حال فيه
ولما امتنع حلوله تعالى في شيء تعين انه متحيز ومنها انا نجزم ايضا بان
كل موجودين اما متصل باحدهما بالآخر او منفصل عنه وايا ما كان
يجب ان يكون الواجب تعالى في جهة وحيز ومنها انه تعالى اما ان يكون
داخل العالم فيكون متحيزا او خارجا عنه فيكون في جهة والجواب
عن الكل منع الحصر كيف وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضين و
دعوى الضرورة في محل النزاع مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه
فانهم قد صرحوا بان تلك التقسيمات والجزم بالانحصار انما هو من
الاحكام الوهمية الكاذبة واما النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على

العرش

العرش استوى وانه تعالى فالذين عند ربك واليه يصعد الكلم الطيب وكقوله
عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها
وحكم باسلامها والجواب انها ظواهر ظنيات فلا تعارض القطعيات الدالة
على نفي المكان والجهة فاما ان يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد
حقيقتها كما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يؤول بتاويلات
متطابقة الادلة القطعية على ما عليه الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم ثم
على انه تعالى ليس له اتصال بمكان وحيز انه لو كان في حيز فلا يخلو اما ان يتقرر
عليه اين اولا وعلى التقديرين يلزم كونه محلا للحوادث وانه باطل
وقد يقال لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او فيما لا يزال فيلزم كونه
محلا للحوادث فان قلت هذا انما يتم ان لو كان الحيز موجودا وليس
كذلك قلت وكانه كلام الزامي على المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على
العرش ولا يلزم ان يكون معتقدا لما الزم به وفيه تامل وقد يستدل
على ذلك بانه لو كان في مكان فاما ان يكون في جميع الامكنة فيلزم
التداخل او في بعضها فيلزم التداخل او في بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح
وفيه بحث اما اولا فلانه تعالى مختار فله ان يختار بعضها منها بمجرد
ارادته اللهم الا ان يكون الخصم ممن لا يرى ذلك ح يتم بطريق الالزام
واما ثانيا فلانه لا دليل على استحالة تداخل المجرد في المادي ولم يشهد بها
ضرورة عقلية وفيه ما مر فتدبر واما عدم اتصاله بالالوان فلان اللون
عندنا عبارة عن متجدد يتقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم وعند الفلاسفة

هو عبارة عن مقدار حركة الاطلس فلا يتصور فيما لا تعلق له بها وهذا معنى قول
الرئيس الزمان عنده في الافق الاقصى وناحية الاجسام لا دون عند اشتمال الحركة
على متقدم ومتأخر ووجود الجسم في تبدله وتغيره واعلم ان الامور الموجودة
منها ما يكون على التقضي والتجدد وفيه اشتمال على تقدم وتأخر ومنها ما لا يكون
كذلك بل يستمر وجوده من غير تجدد فالوجود في الزمان عين المطابق له من
جهة الاجزاء المفروضة هو الاول ههنا بخلاف الثاني فانه لا يقال انه
موجود فيه اذ لا تطابق بل في الدهر وحقيقته ان ما استمر وجوده
مقارنا لكل ساعة بعد ساعة على الاتصال اذا اضيف استمراره الى
الزمان يسمى تلك الاضافة والمقارنة دهرا محيطا بالزمان لحصوله
مع كل من الاوقات المتجددة المتصرمة وقد يجعل ظرفا لذلك الموجود
فيقال انه موجود في الدهر وهذا معنى قول الرئيس الا اختلاف احيانه
واما انه تع لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان فلكونها من خواص
الاجسام والمقادير والله تع منزه عنها ولذلك لا يتصف ايضا
بالفرح والغم والغضب والالم واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة
فانهم لما تفحصوا عن ماهية اللذة واستقر رأيهم على انها ادراك الملائم
وليس له تع شيء اشد ملائمة من ذاته حكموا بانه في ادراكه لذة لا يكون
فوقها لذة وقد يحصل شيء من ذلك لبعض المتجردين من جلباب البدن
فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها ومتوجهين الى ذلك
الجناب القدسي بالكلية قال حي سميع بصير عالم شاء ذو قدرة وكلام

غير

غير الحاسة اقول اتفقت الملة والفلسفة على انه تع حي لكونه عالما قادرا
لكنهم اختلفوا في معنى حيوته فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصري
من المعتزلة الى انها عبارة عن كونه تع بحيث يصح ان يعلم ويقدر
فان قلت اليست الفلاسفة ينكرون القدرة فكيف يعرفون الحيوة
بما ذكر قلت نعم بمعنى صحة الايجاد والترك واما بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين وقال الجمهور
انها صفة عبارة عن صفة توجب صحة العلم والقدرة الا فينا انها ان الجمهور
عبارة عن الاعتدال النوعي او قوة يتبعها ذلك وهي مستحيلة على
الله تع فيجب ان يكون حيوته تع صفة مغايرة لحيوتنا وان لم نطلع
على كنه حقيقتها وقد استدل الجمهور على ذلك بانه لو لم يكن كذلك لكان
اختصاصه تع بصحة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلا مخصص
ورده ابو الحسين البصري بان ذاته تع مخالفة لسائر الذوات في الحقيقة
فيجوز ان يقتضي لذاته الاختصاص بامر من غير افتقار الى مخصص على انه منقوض
بتلك الصفة المخصصة فانه ان كان لمخصص آخر يلزم التسلسل والا يلزم
الترجيح بلا مرجح واما انه سميع بصير فمن الضروريات الدينية فلا حاجة
الى الاستدلال لا يقال لا فرق بينه وبين كونه تع عليما قديرا فجعل احدهما
ضروريا والاخر استدلاليا تحكم لانا نقول الظاهر ان الدين انما
يتوقف على الثاني دون الاول فلا يتصور في ذلك دعوى الضرورة الدينية
ولا يذهب عليك انها انما تشهد على كونه تع سميعا بصيرا واما على انهما

من الصفات الحقيقية القديمة فلا فان قلت دلت الضرورة الدينية على انه
سميع بصير ولا شك ان ثبوت المشتق لشئ لا يتصور بدون مبدا الاشتقاق
فثبت له صفة السمع والبصر لكنهما في حقنا عبارتان عن الالتين المخصوصتين
وهما مستحيلان على الله تعالى فيجب ان يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا
وبصرنا وان لم نطلع على كنه حقيقتهما قلت ان اريد بمبدا الاشتقاق
السمع والبصر بالمعنى المصدري فمسلم لكنه ليس بحقيقي وان اريد به الصفة
الحقيقية فممنوع فان قلت السمع بالمعنى المصدري وان لم يكن صفة حقيقية
لكنه لا يتصور بدونها قلت ذلك في الشاهد لا في الغائب
فان ذاته تعالى لما كان مبدا لجميع الاشياء بلا واسطة شئ فلم لا يجوز ان
يكون كافيا في تحقق السمع بذلك المعنى لا بد لنفيه من دليل قال الامام
حجة الاسلام لا خفاء ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لم يتصف
بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من
الحيوانات العجم اكمل منه وهو باطل قطعا وفيه ما فيه وقد يستدل على
كونه عالما بانه فاعل بالقصد والاختيار وهو لا يتصور بدون العلم
بالمقصود وللمتكلمين فيها طريقة اخرى كما سنذكرها نقلا عن المحقق فيما بعد
واما انه تعالى ذو كلام ليس من جنس الاصوات والحروف فهو انه قد
تقرر فيما بين اهل اللغة اطلاق الكلام على النفسي وتواتر عن الانبياء
النقل بانه متكلم ومعناه على طريقة اللغة انه محل الكلام لا انه يوجده
كما زعم المعتزلة ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسي تعين النفسي فان قيل حدوث

الرسول

الرسول يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق وهو كلام خاص له فيدور
قلنا بل يتوقف على دلالة المعجزات مطلقا من غير توقف على اخباره
بطريق التكلم فيصح التمسك بالشرع في ثبوت اللفظي فضلا عن النفسي
فان قيل كيف ذلك واللفظي من ابهر المعجزات واظهر الدلايل اجيب
بان ذلك انما هو بالنسبة الى الخواص واما العوام الذين لم يبلغوا درجة
الاستدلال فلا طريق لهم على ذلك سوى الشرع وفيه ان العوام ليس
فهم من لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشا في دار الاسلام على انهم اذا
بلغوا درجة الاستدلال فكيف يحصل لهم القول بقول الشارع لما انه
لا يفيد الا العلم الاستدلالي لا يقال المراد بهم من ليس له ذوق سليقي
ولم يحصل ذوقا كسبيا بتتبع علمي المعاني والبيان لانا نقول فلا يجوز ان
يحصل العلم بما تواتر من ان الفصحاء قد تحدوا به فلم ياتوا بما يوازيه او
يدانيه اقصر سورة منه واما من شاهد منهم معجزة سواه ولم يبلغ عنده
اعجازه حد التواتر فهو اقل قليلا فلا يلتفت اليه بل لا يبعد ان ينكر
وجوده وستسمع من المولى المحقق كلاما فيه دقة وغرابة يندفع به
حديث الدور وغيره وقد يقال ان الشرع انما ثبت ببعض القران
فيجوز ان يثبت به البعض الاخر من غير لزوم دور ورد بانه تحكم محض
اذ لا فرق بين بعض وبعض فكون احدهما مثبتا للشرع ليس اولى
من اثبات الاخر اياه واجيب بانه يجوز ان يتقدم بعضه في السماع
فيثبت به الشرع ثم يثبت بالشرع البعض الاخر وهذا لا يسمن ولا يغني

من جوع فان البعض المتأخر معجز ايضا فكون الاعجاز منسوبا للمتقدم دون
المتأخر ليس اولى من العكس نعم لو قيل ان المراد بالبعض المثبت للتحدي ما كان
معجزا منه كالسورة ومقدارها وبالبعض المثبت به ما لم يكن معجزا منه
كالاية وما دونها لا تكلم فيه اصلا لكان له وجه فتأمل واعلم انه قد ذكر
ههنا قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله صفة له وكل صفة له فهي
قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة في الوجود
فكل ما يكون كذلك فهو حادث فكلامه حادث فذهب اهل الحق
الى حقية كل منهما لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي وذهبت المعتزلة
الى حقية الثاني وقدحوا صغرى القياس الاول والمشهور ان الحنابل انما
ذهبوا الى حقية الثاني وقدحوا كبرى القياس الاول وما اشتهر في بعض
الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقدحوا صغرى
القياس الثاني فمبني على ان الكلام عندهم هو النفسي فقط واما تسمية اللفظي
فعلى سبيل التجوز او على ان النفسي هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب
في الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام
بانه مذهب الحنابلة الصرف ورأيت في بعض شروح الكشاف
ما يوافقه ثم انه قد ثبت اي من شانه تخصيص الاشياء بالوقوع في
وقت بصفة الارادة والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح
فان الاشياء من غيرها لا يصلح لذلك فان قلت بل العلم بالمصلحة مرجح
بذلك قلت ممنوع اذ لو قد يكون المصلحة في الفعل والترك متساوية

كما

كما في صورة القدحين والرغيفين والطريقين فان قيل نسبة الارادة
الى الضدين والاوقات على السوية كالقدرة فهي لا يصلح ايضا لذلك
والا يلزم الايجاب وينتفي الاختيار اجيب بان شان المختار ترجيح
احد المتساويين وان تساوي نسبة تعلق ارادته ورد بلزوم الترجيح
بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه ترجح بمجرد ذاته من غير
ثبوت تعلق آخر هناك لامر وقد يجاب بان تعلق امر اعتباري
فلا حاجة الى المرجح على انه يجوز ان يكون المرجح هو التعلق الآخر للارادة
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ورد بان التعلق وان كان امرا
اعتباريا الا انه حقيقي له تحقق في محله وموصوفه في نفس الامر
فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار وهو ظاهر لمن له دربة في
الصناعة وقد يجاب باختيار الشق الثاني فان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه ورده بعض الفضلاء بانه يصح في المختار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ونحن فيه وهو الذي
يصح منه الايجاد والترك فان تعلق الارادة باحد الضدين اذا كان
لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر ويمكن دفعه بان القادر هو الذي
يصح منه الايجاد والترك نظرا الى نفس القدرة ولا ينافيها اللزوم
بحسب انضمام الارادة نعم يتجه لزوم انتهاء القدرة والارادة
في بعض المقدورات وقد مر انه ولا مخلص الا بمنع قوله ان الارادة
اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر بناء

على جواز تخلف المعلول عن علته التامة في المختار كما ذهب اليه البعض من المتكلمين
فتدبر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل شيء يتصور مصلحة في فعله وتركه
فان كانت المصلحة في فعله راجحة على ما في تركه تنبعث فينا حالة
الى تركه والا فترددو في فعله وتركه الا ان يحصل فينا جهة مرجحة لاحدهما
على الآخر فلا يبعد ان يكون الحال في جناب الباري كذلك فحيثما يتحقق
المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى بها فيتبعه ارادة فعله وحيثما يتحقق
المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فيتبعه ارادة تركه فان قلت الفعل بعد
تحقق المصلحة وتعلق العلم بها ان كان واجبا يلزم الايجاب ايضا
والا فلا بد له من مرجح آخر وهكذا فيتسلسل قلت ليس القادر عبارة عن
الذي يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجري مجرى
الجمع بين الضدين بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا من
اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة وهذا المعنى متحقق بعد كون
ذلك الفعل واجبا فلا ايجاب وذلك ان اختيار الشيء تع وهو ان الفعل
مع ذلك يكون راجحا ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
ولا الايجاب قال الامام وهذا الكلام ضعيف من وجهين الاول ان
رجحان احد الطرفين على الآخر لما كان حال التساوي ممتنعا فعند ما صار
مرجوحا اولى بالامتناع فيكون الطرف الآخر واجبا لا راجحا اذ لا خروج
عن طرفي النقيض وانت خبير بانه لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال
التساوي واجبا وممتنعا معا وانه باطل قطعا والثاني ان الطرف الآخر لا يكون

ح

ح ممتنعا بل ممكنا فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح
اخرى فاختصاص احد الوقتين بحصول احدهما والآخر بالآخر ان لم يتوقف على
مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وان توقف عليه لم يكن
ما فرضناه مرجحا تاما على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء الى
حد الوجوب او التسلسل قال الامام وهذا كلام قاطع لا رجاء في دفعه وانا اقول
لم لا يجوز ان يتحقق المصلحة في الفعل في وقت معين دون غيره من الاوقات
فترجح وجوده في ذلك الوقت على عدمه فان قلت تلك المصلحة في الامور
الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح آخر وهلم جرا فيتسلسل قلت لو سلم فيجوز ان ينتهي
الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه سوى تقدم كل
منهما في الوجود العلمي على وجود الآخر في الخارج بل على اتحادهما والافساد
فيه والعجب ممن تقدمنا من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم في النظر في ذات
الله تعالى وصفاته واهملوا مباحث القدرة والارادة مع كونها من امهات
اصول الدين فان السعي في تشييد غيرها مع اهمالها ليس الا كبناء القصور
على الثلوج واما انه تعالى ذو قدرة فيجيء في المحقق الاستدلال عليه قال
ولكثرة القدماء غير لازمة اذ لم تكن غيرها في عيني ينقطان اقول هذا جواب
عما يقال ان في اثبات الصفات قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة منها فما بال من اثبت اكثر من ذلك
وحاصله انا لا نسلم ان اثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثر
وانما يلزم ان لو كانت غير الذات والنصارى وان لم يصرحوا بكونها مغايرة

لكن ان فهم ذلك ان ذهاب الاختفاء به حيث جوز انتقال اقنوم العلم الى بدن
عيسى عم هذا والظاهر ان تكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكارهم نبوة
محمد عليه السلام والا فحديث الانتقال لا يبطل دفع الكل كما لا يخفى لمن تأمل
فيما تقدم وههنا بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا الغيرين بالموجودين
اللذين يجوز انفكاك احدهما عن الآخر ومن البين ان انتفاء التغاير
يرفع التعدد والتكثر والتحقيق ان ما كفروا بالاجماع انما هو تعدد
الذوات دون الذات مع الصفات ولعل المعنى من نفي التغاير
هو هذا وان ما ذكره المحقق اشارة اليه كما لا يخفى على من له عين
يقظان قال نفي التسلسل جمعا او معاقبة افاد قدرة ذي صنع و
اتقانه اقول هذا اشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب في اثبات
القدرة ونفي الايجاب كما وعدناه فيما سبق وتقريره انه لو كان
موجبا يلزم قدم الحادث او تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما
بط واعلم ان هذا الاستدلال يتوقف على حدوث ما سوى ذات الله
تع وصفاته والا لجاز ان يصدر عنه فاعل مختار قديم يستند اليه
الحوادث بحسب ارادته المختلفة او يصدر عنه كل حادث بشرط حدوث
صفة في ذاته او يتحقق حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شرطا
لحدوث الحوادث في عالمنا هذا كما يزعمه الفلاسفة ولا يلزم شيء مما ذكر
فظهر انه لا يكفي بمجرد انتفاء قديم مختار في سلسلة معلولات الواجب
تع وانتفاء حركة سرمدية في تمام هذا الاستدلال وانه لا فائدة فيه

لنفي

لنفي التس جمعا وانما وقع ههنا ذكره استطرادا واحتجت الفلاسفة على نفي
القدرة بانه تعلقها باحد الضدين ان كان لذاتها يلزم انتفاء القدرة بل
استغناء القدرة عن المؤثر وانه بط قطعا وان كان لا لذاتها يلزم التسلسل
واجيب بان تعلقها باحد الضدين بالارادة التي من شانها ان تتعلق
بذلك من غير احتياج الى امر آخر فتدبر واعلم ان قدرته تعم جميع الممكنات
لاشتراكها في المقتضي واليه ذهب اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف
منهم الثنوية القائلون بانه لا يقدر على خلق الشر والا لكان خيرا وشريرا
معا وقد تقدم مع جوابه ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
خلق القبيح اذ مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله عنه و
الجواب منع القبيح بالنسبة اليه فانه ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء
ولو سلم فما ذكر لا يدل الا على عدم صدوره عنه لوجود صارف وهو
لا ينافي القدرة عليه نظرا الى امكانه الذاتي ومنهم عباد واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او يقع لوجوبه والجواب
ان هذا الامتناع او الوجوب لا يخل بالمقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او
معصية او سفه وكلها يستحيل على الله تع والجواب انها اعتبارات تعرض
لافعالنا باعتبار اشتمالها على امتثال الامر وتركه وعدمه فلا يتصور في
فعله تع نعم افعاله تع تشتمل على حكم ومصالح كما ينبئ عنه الآيات والاحاديث
وهو لا يخفى فيها لاهم ومنهم الجبائية واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس

مقدور العبد كما يرشدك اليه برهان التمانع والجواب انه مبني على تأثير القدرة
الحادثة وسنبطله على انه يجوز ان يكون تعلق قدرته تعالى مانعا من تأثير قدرة
العبد ولا يلزم الا ثبوت نوع من العجز في العبد وهو انما ينافي العبودية
دون الالوهية وقد بينا من جواز وقوعه بهما وفيه تأمل قال كما استدل
على علم المؤثر من احكام افعاله ارباب اليقين اقول يعني استدل ارباب
اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا بنفي التنس كما انهم استدلوا على
كونه تعالى عالما باحكام افعاله وتقريره ان افعاله تعالى متقن مشتمل على الصنع
الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك فهو عالم اما الصغرى فظ
لمن نظر في الآفاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطي للحيوانات
من الكسب في الآلات المناسبة لمصالحها وما اعطي للنحل والعنكبوت من
العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة واما الكبرى فضرورية و
قد ينبه عليها بان من رأى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة تدل على
معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر
والتكثر على ان القصد ضروري وهو كاف في المقصود فان قلت
لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه الحوادث ويكون
له تلك الصفات قلت لعدم كون ذلك قديما لتعيين حدوث ما سوى
ذات الله تعالى وصفاته فلو كان حادثا يلزم التخلف عن العلة التامة
واجاب عنه الامام في الاربعين بانا قد بينا حدوث العالم فكان تأثيره
تعالى فيه بالقدرة والاختيار ولا بد ان يكون له شعور بما يقصده الايجاد

و

واختراعه وانت خبير برجوع هذا الى طريقة القدرة التي ذكرناها فيما تقدم
وفي هاهنا يتوهم ان طريقة القدرة والاختيار اوكد من طريقة الاتقان فتدبر
واستدل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بانه عالم بذاته الحاضرة عنده و
هو مبدأ الممكنات فهو العالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ اما الصغرى فلانه
لا معنى للعلم بالشيء سوى الحضور المذكور ورده صاحب المواقف بانه على
تقدير تسليم ذلك لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده
فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها كذا وجهه الشارح الفاضل
واعترض عليه بعض افاضل العصر بانه يؤدي الى ان يوجد حقيقة الشيء
بدونه وهو غير معقول فالمراد لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء
المغايرة بين الحاضر وما حضر عنده حتى لا يتحقق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور
المستلزم للمغايرة وانت خبير بان مراد الراد بذلك الاشتراط هو
الاستدلال على انه لا يعلم ذاته بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط لا
لا الحكم المفهوم من كلام هذا البعض واما اعتراضه على توجيه الشارح
بلزوم وجود حقيقة الشيء بدونه غاية السقوط فان مقصوده ان حقيقة
العلم ليس عبارة عن الحضور الغير وهو لا يتحقق في نفس الشيء فلا يكون
عالما بنفسه نعم يتجه ان الحضور نسبة وهي لا تتحقق بدون تغاير المنتسبين
ولو بالاعتبار اللهم الا ان يراد التغاير الذاتي كما هو المتبادر من الاطلاق
فان قلت هاهنا احتمال ثالث لعل مراد صاحب المواقف هو ذلك

وهو انا وان سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور لكنه مشروط بالتغاير لكونه
نسبة ولا تغاير بين الشيء ونفسه قلت لو كان مراده ذلك الظاهر
ان يقول وان سلمنا ان حقيقة الشيء الحضور لكنه لا يتحقق بين الشيء ونفسه
فليتأمل واما الكبرى فلان المبدأ ملزوم والمعلول لازم والعلم بالملزوم
يوجب العلم باللازم ورده صاحب المواقف بانا لا نم ان العلم بالعلة
يوجب بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة و
البعيدة واعترض عليه بعض الافاضل بان جميع لوازم الشيء لا يلزم
ان يكون معلولات له كيف وعلة الشيء لازمة بل الاشياء قد يقع بينها
التلازم والجواب ان المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قريبة كانت
او بعيدة كما اشير اليه في الشرح وقد اجيب عن ذلك في شرح المقاصد
بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم
الباري بذاته كذلك وليس بشيء فان ما ذكروه في ذلك انما يدل على كونه
عالما بذاته المجردة ومن ههنا ظهر ان ما نسب اليهم من انه تعالى لا يعلم
الجزئيات الا الطبائع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق
انه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا
وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيرا ابد الدهر كالعلم بالكليات
وهذا معنى قول المحقق **قال** وعلمه بالجزئيات قاطبة لا يقتضي جهة توقيتا
بل زمانا **اقول** وقالت الدهرية انه لا يعلم نفسها لكونه نسبة او صفة ذات
نسبة وهي لا تتصور بين الشيء ونفسه والجواب ان التغاير الذاتي لا يجب

في تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتباري من جهة صلاحية ذاته للعالمية
والمعلومية كما في علم احدنا بنفسه وبهذا ظهر بطلان ما قيل انه تعالى لا يعلم
شيئا اصلا والا لكان عالما بعالميته وفيه علم بنفسه وهو ممتنع لما قال الدهرية
ومنهم من يعكس مذهب الدهرية ويقول انه يعلم ذاته ولا يعلم غيره والا
لتحقق فيه كثرة غير متناهية وانه ممتنع والجواب ان ذلك كثرة في الاضا فات
والتعلقات ولا دليل على امتناعها فتدبر وقيل انه لا يعلم غير المتناهي
والا لكان له حد وطرف به تميزه عن غيره اذ المعلوم متميز عن غيره والجواب
منع انحصار وجوب التمايز في الحد **قال** و[illegible] ليس يخرج شيء عن ارادته
لكنه فقط لا يرضى بكفر انسان **اقول** اتفق اهل الحق على ان ارادة الله تعالى تتعلق
بما كان ولا يتعلق بما لم يكن على ما روي عن النبي عم ان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وانعقد عليه اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم
من اكتفى بذلك القدر وامتنع عن القول بانه مريد الكفر او الفسق لايهامه
بكون الكفر والفسق مأمورا به وجوزه بعضهم لاندفاع ذلك بقرينة
حالية او مقالية وقالت المعتزلة ارادة الله لا تتعلق الا بالخيرات
وان لم يقع واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الامر بالايمان مع ارادة
نقيضه مما يعد سفها عند العقلاء والجواب منع ذلك وانما يكون سفها
ان لو انحصر المقصود في تحصيل المأمور به وليس كذلك كما اذا اختبر
المولى عبده او اعتذر بعصيانه فانه يأمره بما لا يريده وما يقال
من ان الموجود هناك انما هو صيغة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يطلب

ما يؤدي الى هلاكه وخلاف مقصوده محمود وبانه قد يطلب ذلك اذا
علم انه لا يحصل فيه فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بذلك
اصلا كما يشهد به الوجدان الصادق الثاني انه لو كان الكفر مرادا لكان
بقضائه فيجب الرضاء لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان
الرضاء بالكفر كفر والجواب ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعالى باعتبار
خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته فوجوب الرضاء بالكفر
به باعتبار النسبة الاولى لا يستلزم الرضاء باعتبار النسبة الثانية
التي هي مناط الانكار الثالث لو كان الكفر مثلا مرادا لكان التكليف
بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان خلاف مراده تعالى ممتنع عندكم والجواب
ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الذي لا يقع هو التكليف
بما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة لاستحالته عقلا او عادة كالجمع
بين النقيضين والطيران في الهواء وفي قوله لكنه تعالى لا يرضى بكفران
رد لما قالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضي لقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مرادا وتوجيهه ان الرضاء
اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض
فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها قال ليس للارادة اثر او اعتقاد بل
وصف يخصص مقدورا بزمانه اقول لما استدل المعتزلة على ان
الكفر لا يقع بارادة الله تعالى بانه لو كان كذلك لكان الاتيان به موافقة
لمراد الله تعالى فيكون طاعة يثاب به وانه باطل بالضرورة اشار المحقق

الى

الى الجواب بان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة ولا يستلزمها
الا ترى كما في صورة الاعتذار والاختبار ولهذا يقال فلان مطيع
الامر ولا يقال مطيع الارادة وقوله بل وصف يخصص اشارة
الى ما اعتمد عليه الاصحاب في تقريره انه قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى ولا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في اوقاتها المعينة
من مخصص وهي الارادة على ما سنبين انه خالق افعال العباد من غير
اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة واما ارادته لا تتعلق بما لا يكون
فلانه تعالى عالم بعدم وقوعه فلو تعلقت به لما امكن ان يقع فيلزم انقلاب
علمه جهلا او لا يقع فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده قال يجوز ترجيح
ما ينبغي ترجيحه كفي انائي من ماء للعطشان اقول هذا تثبيت لما
سبق من كون الارادة صفة مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع
في اوقاتها المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة
عبارة عن العلم بالنفع او ميل تابع له وانه يمتنع ترجيح احد المتساويين
على الآخر بدون ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له اناءان مملوءان
من ماء واحد فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف في ذلك
على اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
في البادية الى المطلوب الذي هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته
من غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل تابع له وقد يقال
لا يلزم من فرض التساوي وقوعه بل لا بد في مثل هذه الصورة من

من مرجح بحسب اعتقاده والالم يتقدم عليه على ان طبيعته يقتضي سلوك الطريق
الذي على يسار لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف واما
العطشان فانه انما هو اقرب لليمين وكذا الجائع يختار من الرغيفين ما هو
اقرب الى ذلك والجواب بعد التسليم ان ما ذكره سند في الحقيقة يمنع انتفاء
ترجيح احد المتساويين على الاخر بدون اعتقاد النفع فما ذكرتموه يكون
كلاما على السند الاخص وانه لا يجدي بطائل اذ يمكن ان يقال الفرق بين
المختار والموجب ضروري فان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا
في قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بطبعه فلو توقف صدور الفعل
عن المختار على اعتقاد النفع الخارجي لم يبق بينهما فرق فتأمل **قال**
تكوينه ازلي لا زمان له لكن مكونه في الوقت والان **اقول** ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي ومن تبعه الى ان التكوين صفة حقيقية ازلية
زائدة على السبع المشهورة ومذهب الاشعري انه من قبيل الاضافات
التي لا تحقق لها في الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده هو
الاول لوجوه الاول انه تعالى مكون الاشياء وهو لا يتصور بدون التكوين
ولا بد ان يكون ازلية لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ورد بان مبناه
على كونه صفة حقيقية وهو ممنوع والثاني انه تعالى تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق
البارئ فلو لم يكن ازليا لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه ورد بانه تعالى
كما تمدح بقوله يسبح له ما في السموات والارض ولا شك انه انما يكون
فيما لا يزال والثالث انهم قالوا ان العادة الالهية جارية في ايجاد الاشياء

بمختار

بكلمه

بكلمة ازلية اي كلمة كن ولا نعني بالتكوين الا هذا ورد بانه يرجع حاصل الكلام
على انه عند الاكثر مجاز عن سرعة الايجاد وقوله لكن مكونه بفتح الواو
اسم مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده في الوقت
والزمان والا ففي الان قطعا واما التكوين وفيه اشارة الى رد ما اشتهر
من مذهب الاشعري من ان التكوين عين المكون وذلك ان التكوين ازلي
لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا
لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه
استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد بالتكوين هناك المكون
كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا والظاهر
انه اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول
واما الحالة التي يعبر عنها بالتكوين وغيره وهو امر اعتباري يحصل من
نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للفاعل والمفعول في
الخارج وانما لم ينسب الى الفاعل لايهامه بكونه سائر الصفات عين
الذات فلا بد من ابطال ذلك ومن اثبات كون التكوين صفة حقيقية
مغايرة للقدرة والارادة والحق ان تعلق القدرة على وفق الارادة
بوجود المكون في وقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا لها
واذا نسب الى القادر يسمى التكوين والايجاد فالتكوين عبارة
عن كون الذات بحيث يتعلق قدرته بوجود المكون في وقت وجوده
واما الترزيق والتصوير والاماتة انما يتحقق بحسب خصوصيات

المكونات ليس كل منها صفة حقيقية اولية على حدة كما يزعمه جماعة من علماء
ما وراء النهر بل هي راجعة اليه ومندرجة تحته **قال** كلاما صفة نفسية
فينا يتميز عن اخرس او عجم حيوان **اقول** يريد ان كلاما حقيقة صفة نفسية
واما الحسية فانما سمي كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار
اليه الاخطل في قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وتقديم الظرف اعني قوله فينا للحصر اي امتيازنا عن الحيوانات
العجم لا يكون الا بالنطق الباطني واما اللفظي فربما يصدر عنهم ايضا هذا
ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسية كذلك نفسية بهما يمتاز
عن الاخرس والحيوانات العجم والتقصير على الاول قصور ولا يمكن من
الماهرين **قال** فليس علما بشيء او ارادة له لفرقنا بالفراق عنده وجدانا
اقول استدل القوم على كونه الكلام مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم خلافه (ما وجد في قلبه)
وفيه ان الموجود هنالك صورة الخبر لا حقيقته وانه ح لا خبر الا عن علم
فلا يصح القياس وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يأمر لعبده
عند امتحانه واعتذاره بعصيانه بما لا يريده كما مر وفيه ولما كان حال
المستدلين ما ترى احال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه يشهد
بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول اما مغايرته للارادة فلانها الصفة
المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك واما مغايرته للعلم فلانه اذا
كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لتغاير النسبة لكلام احد من
المتسمين او صفة ذات اضافة مغايرة للصور الذهنية واما اذا

[illegible]

اذا كان اضافة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما متحدان ليس الا فقد ظهر
ان النزاع في انه العلم او غيره لفظي نشأ من عدم تحرير محل النزاع **قال**
لا يقتضي خلوه نفسي دلالته خلو اللغات كالانجيل وفرقان **اقول**
هذا زيادة تثبيت للكلام النفسي فان واحدا منا قد يأخذ القلم في يده
ويمد الالواح والصحف من احاديث نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه
محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظي كما يزعمه المعتزلة **قال** الشرع
ليس يفرع للكلام لما يكفي لاثباته اعجاز قرآن **اقول** لا يذهب عليك
ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا
بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك بالشرع في ثبوته كما مر وانما
اسند الى اعجاز القرآن وجعله فيما في ثبوته لانه ابهر المعجزات واظهر
الدلائل ولكن ان تحمله على الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع
لو توقف فانما توقف على اعجازه وكونه مخلوقا له لا لغيره لا على
كونه متكلما به ومؤلفا له وانه ليس من تأليف المخلوقات فيصح التمسك
بالشرع عليه من غير لزوم دور او اثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه
فيما سبق فان قلت الليس يلزم من كونه مخلوقا له ح كونه مؤلفا له قلت
لا الا ترى ان هذا المؤلف مخلوق له ح عندنا مع كونه من
تأليف المحقق الا ان دلالة الاعجاز على مجرد كونه مخلوقا لله تعالى
عندنا من غير دلالة على انه من تأليفه محل تأمل فتأمل **قال** ورؤيته
الله بالابصار واقعة للمؤمنين ولكن لا بالعيان **اقول** ذهب الشيخ

الاشعري

الا ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشيء على ما هو عليه بحاسة
البصر فيكون على طبق المنكشف في التكيف بكيفيته والتجرد عنها ورد
بانا اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين فلا شك في انه منكشف
لدينا في الحالتين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا نبصر القمر
في كلتا الحالتين واجيب بان الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم بالشيء مطلق
بل على وجه خاص وهو انما يتحقق في الحالة الاولى دون الثانية ولقد طال
النزاع بين المنتمين الى الكلام وغيرهم في انه هل يجوز ان يرى ويقع
الرؤية في دار الاخرة ام لا فجوزه اهل الحق وقالوا بوقوعها للمؤمنين
في الجنة ونفاه المعتزلة والفلاسفة واحتج المجوز لما ان ذلك عبارة
عن الادراك التام للشيء على ما هو عليه بحاسة البصر ولما كان ذاته تعالى
مجرده عن التكيف بالكيفيات وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع
في ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز رؤيته قطعا ولانها محض خلق
الله تعالى من غير ان يكون للشيء مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات
الله تعالى عقيب فتح الباصرة هذا وقد سلك الاشعري ومن تبعه
في هذا المقام طريقة لا يفضي سالكها الى المرام ولهذا قال الشيخ ابو
منصور الماتريدي نحن لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية
بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والاحاديث فنتكلم على تأويلات
المخالفين واختاره الامام فخر الرازي في الاربعين ونحن قد نبهنا قد مر
فيه كيلا تركن الى الذين ظلموا انفسهم فتمسك فيما اخذت عذاب عظيم و

قد

وقد يستدل عليها بقوله تعالى رب ارني انظر اليك الاية وتوجيهه ان الرؤية
لو كانت ممتنعة لما طلب موسى عم وقوعها لكونه عبثا او جهلا بما لا يجوز
في ذات الله تعالى وهو على الانبياء عم محال وايضا انها قد علقت على استقرار
الجبل الذي هو ممكن في نفسه فكذا ما علق عليه واعترض بانا لا نم انه
طلب رؤية ذاته بل آية من آياته او العلم الضروري به ولو سلم فلا نم
الجهل او العبث بجواز ان يكون ذلك لارشاد القوم او زيادة طمانينته
في القلب ولو سلم استحالة جهل موسى عم في هذه المسئلة فلا نم ان ما علقت
هي عليه امر ممكن بل ممتنع لانه استقرار الجبل حال الحركة ولو سلم فلا نم ان
التعليق بالممكن يدل على الامكان مطلقا بل اذا قصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشرط واما اذا قصد الى الاقناط الكلي او بيان عدم المشروط
لعدم وقوع الشرط كما في هذه الاية فلا واجيب بانه لو لم يكن المطلوب رؤية
ذاته لم يطابق السؤال الجواب والقوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم
بانه ممتنع الرؤية والا لم يصدقوه بعد السؤال ايضا ولا يليق بشان
الانبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بما يعرفه جهلة المعتزلة واستقرار الجبل
حال الحركة ممكن بان يخلق السكون بدل الحركة ودلالة الاية على الامتناع
اظهر منها على الاقناط والامكان لازم سواء قصد بيان الوقوع او لا ثم ان
المحقق لم يتعرض لامكان الرؤية بل بادر الى التصريح بوقوعها للمؤمنين
لما انه يلزم النزاع ما واراد بالعميان الكفرة الذين هم عمي عن آيات الله
ولا يكادون يفقهون قولا كما يشوبه النظم بل على الوجوه الدالة على الوقوع

دالة على الامكان ايضا ومنها وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر
الموصول بالى عبارة عن الرؤية او تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته على
ما عليه المتعارف ولما تعذر ههنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية لكونها اقرب
المجاز الى ذلك وقد صح ان رسول الله عم فسره بذلك ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
لمحجوبون فان فيه تحقير شان الكفار وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين فيلزم ان
لا يكون المؤمنون محجوبين وهو المعني بالرؤية ومنها قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فان المراد بالزيادة هو الرؤية كذا فسره رسول الله صلى
الله عليه وسلم ومنها قوله عم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وللمنكرين ههنا شبه تنقسم الى عقلية ونقلية واما الشبهة العقلية فقد سقطت
بما ذكرناه من التقرير المحرر كما لا يخفى على ذي فطنة فلا نطول بذكرها الكتاب
واما الشبه النقلية فوجوه اربعة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال به من وجهين الاول
ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يصح اثبات احدهما
والابصار جمع محلى باللام وهي من صيغ العموم كما تقرر في اصول الفقه فيستفاد
من الاية ان لا يراه احد وهو المطلوب والثاني انه تعالى تمدح في كلامه بانه لا يرى
فكان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه واجيب بانا لا نم ان الادراك
بالبصر والرؤية مترادفان او متلازمان بل هو اخص ههنا لكونه عبارة عن
الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئي ولهذا يقال رايته وما
ادركته بصري فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا نفيها ووجودها نقصا

ولو

ولو سلم فلا نم ان الاية تفيد عموم السلب بل سلب العموم لكون موضوعها
جمعا محلى باللام الاستغراقية كما اعترف به ودخل عليه النفي ولو سلم انه يفيد
عموم السلب في الاشخاص فلا دليل عليه في الاوقات وقد يجاب عن الثاني بان
التمدح انما يكون اذا كان ممكنا ولم ير لكونه متعززا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح
للمعدوم بانه لا يرى لامتناع رؤيته فالاية حجة لنا لا علينا فليتدبر الثاني
ان سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتاب الله الا وقد كان مقارنا بالاستعظام
والاستنكار ولو كانت ممكنة لما كان الامر كذلك والجواب ان الاستعظام
انما كان لطلبهم ذلك تعنتا وعنادا ولو كان الامتناع لمنعهم موسى عم كما
منعهم حين قولهم اجعل لنا الها بقوله بل انتم قوم تجهلون او لطلبهم الرؤية على
المقابلة في جهة الثالث قوله تعالى لن تراني فان كلمة لن للتابيد واذا لم ير
موسى عم ابدا لم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفصل والجواب منع كونها للتابيد
بل هي لتاكيد النفي في المستقبل الرابع قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا
وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فان الاية دلت
على انه لا يرى وقت التكلم فلم ير في غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق و
الجواب ان الوحي هو اسماع الكلام بخفية ولا دلالة فيه على انتفاء
الرؤية **قال** يرى الهوية لا من جوهرية او كونه عرضا او حسيا
اقول اراد بالهوية ذاته لا بوجوده فان امتناع رؤيته ظ
ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام في نهاية العقول ولم يرد بها
هوية الواجب والا لم يكن لقوله لا من جوهرية او كونه عرضا معنى بل اراد

بها

هوية المرئي على الاطلاق والضمير في قوله لانه جوهريته او كونه عرضا راجع
الى المرئي او الى الهوية بتاويل المرئي واراد بسبق العدم الحدوث فحاصل
كلامه ان الرؤية لما كان عند الاشعري عبارة عن العلم الخاص الذي لا يتعلق
الا بالموجود المتعين كما مرت اليه الاشارة ظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية
الجوهرية ولا خصوصية العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما
هو المشهور او التعين او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق في جناب البارى
فيصح رؤيته هذا هو النهاية في شرح المقام والله الموفق للمرام قال
حقيقة الحق لم تتعقل بعد لمنا لكن ترددهم في دار رضيوا بجنته اقول اختلفوا في
ان ذاته تع هل يجوز ان يعلم بكنهها ام لا فذهبت الفلاسفة الى امتناعه
وتبعهم الغزالي وامام الحرمين منا وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور من
المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون منهم واثبته الآخرون و
منهم من تردد فيه في دار الآخرة وهو المختار عند المحقق كما ستذكره احتج
الاولون بان تعقل ما لا يدرك كنهه بالضرورة لا يكون الا بالحد والله
منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافي لوجوب الذات ورد بمنع الحصر
اذ يجوز ان يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقة قصد واكتساب
على ان الرسم قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون بوجه
بان ما يعلم منه البشر هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما
بحقيقة الذات ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن
علما بها لكنه يجوز ان يكون وسيلة اليه لا بد لنفيه من دليل واستدل

المثبتون

المثبتون بانا نحكم على حقيقته تعالى باحكام ثبوتية وسلبية والحكم على الشيء يستدعي
تصوره والجواب ان التصديق انما يستدعي تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه
والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لانفسنا
في الماضي والحال ليس الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق الى الجزم بها
سوى السمع وكذا الطريق الى الحكم بحصولها للغير سواء كان في مضي او في الحال
او في الاستقبال هو السمع فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا
يجزم بحصولها او انتفائها فليتدبر والله الهادي قال الله خالق افعال
العباد ومن يطلق توليده في فعل آخر اقول اختلفوا في ان افعال
العباد هل هي مخلوقة لله تعالى او للعباد او لهما جميعا فذهب اكثر
اهل الحق الى انها مخلوقة لله تعالى ابداعا واختراعا وانما للعباد كسبها
ومقارنته قدرتهم اياها واتفقت الفلاسفة والمعتزلة على انها مخلوقة
للعباد مستندة اليهم ثم اختلفوا فذهبت الفلاسفة الى انها انما يصدر
عنهم على سبيل الوجوب بحيث يمتنع التخلف وتبعهم ابو الحسين البصري
من المعتزلة وامام الحرمين منا كما هو المشهور وقال اكثر المعتزلة بل
على سبيل الصحة والاختيار وما يقال من ان الصحة انما هي بالقياس
الى القدرة واما بالقياس الى تمامها فليس الا الوجوب قلنا ان اراد ان
هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد انه اكثر المعتزلة
فمم نعم قد ذهب منهم ابو الحسين البصري الى ذلك كما وكذلك
قال الامام انه قد ترك ههنا مذهب اصحابه ولعل هذا هو مراد

صاحب المقاصد بذهب قوله ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا وذهب
طائفة الى انها انما يقع بمجموع القدرتين ثم اختلفوا فذهب الاستاد الى
انها متعلقان بالفعل نفسه ووافقه النجار من المعتزلة وقال القاضي قدرة
الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد لوصفه ككونه طاعة ومعصية كما على
ما هو المختار وجوه الاول ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن فهو داخل تحت
قدرة الله لشمول قدرته لجميع الممكنات كما مر فلا يقع بقدرة العباد والا
لاجتمع قدرتان مستقلتان على مقدور واحد وفيه ان شمول قدرته تعالى
لجميع الممكنات صحة تاثيرها فيها وجواز وقوعها بها نظرا الى ذاتها فكيف
يلزم من تاثير القدرة الحادثة اجتماع المؤثرين على اثر واحد فتامل والثاني
ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها و
اللازم باطل كما يشهد به رجوع المصر الى وجدانه وشهادة ظاهر وقد قال
في ابطاله ان النائم قد يفعل باختياره ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا
كيفيته ويعترض بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور
ولا يدوم له ذلك الشعور وليس بشيء فان النوم ضد الادراك فكيف
يجتمع معه نعم كون ذلك الفعل الصادر منه من قبيل الافعال الاختيارية
محل تامل فليتامل وقد ينقض اصل الاستدلال بالكسب فانه جاز بعينه مع
ان الكاسب لا يعلم تفاصيل فعله المكسوب فان ادعي ان الاجمال كاف
فيه فليدع مثل ذلك في الايجاد ايضا من غير تفرقة الثالث ان العبد لو
كان موجدا لافعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها فلا بد

ان

فلا بد ان يتوقف ترجيح احدهما على الاخر على مرجح سواء كان ذلك اعتقاد
النفع او ميلا يتبعه او صفة اخرى فرضت بها التخصيص والا كان صدوره عنه
اتفاقيا لا اختياريا وينسد باب اثبات الصانع ايضا فذلك المرجح لا يكون
من العبد باختياره والا يلزم التسلسل وهو منتف بحيزه ويبطل الاستقلال على ان الفعل
لا بد وان يكون واجبا عنده دفعا للتسلسل في المرجحات فيلزم الاضطرار المنافي
للاختيار وبهذا التحرير ظهر بطلان ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الاستدلال لا ل
انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجحات في الفعل الاختياري
والا فعلى رأينا لجواز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي الفعل
من غير داع الى ذلك الطرف فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا
نعم يتجه ان ذلك يجوز ان يكون من العبد بلا اختيار منه او ينتهي الى ما يكون
كذلك فلا يلزم التسلسل ولا بطلان الاستقلال واما حديث وجوب الفعل
ولزوم الاضطرار فبعد تسليمه قد يدفع بان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار كما في اختيار الواجب تعالى هكذا حقق المقال ودع عنك
ما قيل او يقال واما المعتزلة فقد افترقوا فيه فرقتين فمنهم ابو الحسين
البصري ومن تبعه يزعم ان كون العبد موجدا لافعاله ضروري وانكاره
دون الثانية فرد بان الفرق راجع الى وجود المقدرة وعدمها ولكن
لا ننكرها بل تاثيرها على ان نسبة الكل الى انكاره الضروري والسفسطة
مما لا يقبل اصلا وفرقة يزعم انه استدلالي واستدلوا عليه بانه لو كان
الكل بخلق البديع لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب

والعقاب ورد بانه انما يتم على المجبرة القائلين بنفي الكسب والاختيار بالكلية
ونحن لا ننكره بل نثبته على ما مر على ان ما ذكروه في خلق الاعمال لازم لهم
في علم الله تعالى فان ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد وما علم
الله عدمه فهو ممتنع الصدور والا لجاز انقلاب علمه جهلا ولا قدرة على
الواجب والممتنع فيبطل ما عدا التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب
قال الامام لو اجتمع جميع العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واورد
بدون الالتزام بان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له والاصل في هذه
المطابقة هو المعلوم كما ذهب اليه المحققون فان العلم بان زيدا سيدخل
الدار انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الشيء وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
كما في افعاله الواجب المختار واما التمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فمعارض بقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون وخالق كل شيء وفعل العبد شيء على ان الخلق هناك
بمعنى التقدير لا الايجاد وما يطلق توليده عطف على افعال العباد اي
الله خالق ما يطلق المعتزلة توليده من فعل الخ وانما قيده به ليصلح محلا
للخلاف بانه هل للعبد فيها صنع ام لا واعلم ان المعتزلة القائلين باسناد
افعال العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا في الافعال المترتبة عليها فقال
ثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها لانه يبني البطلان وذهب النظام

الى

الى انها مستندة الى الله تعالى وقال الجمهور منهم انها حاصلة من افعال العباد بطريق
التوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا لاخر كحركة الاصبع فانها توجب
لفاعلها حركة الخاتم ومنهم من فصل في ذلك فقال ان ما كان منها في محل
قدرة الفاعل فمستنده اليه وما كان في محل مباين لذلك فكذلك ان
وقع باختياره كالقطع والذبح والا كالالام في المضروب بنا على ابطال
التوليد وجوه الاول وهو المعتمد انا قد بينا استناد جميع الممكنات الى الله
تعالى فيمتنع الاستناد اليها والثاني ان الحبل المعقود بشيء اذا جذبه القادران
عليه فتحرك ذلك الشيء فحركته اما ان تقع بهما فيلزم مقدور بين ق
قادرين او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او بثالث وهو المط الثالث
انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب والحق انه مقدور عندهم
لا مطلقا بل بواسطة السبب والرابع انه لو كان بقدرة العبد لما كان
موجودا بعد فنائه واللازم باطل فان من رمى سهما اذا مات قبل ان يصل
حيا ثم وصل فجرحه وافضى ذلك الى زهوق روحه بعد الشهور والسنين فهذه
الالام انما حدثت بعد ما صار الرامي رميما والقول بانه يجوز ان يشترط
في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة
العبد تاثيره بان في السبب فكلام خال عن التحصيل على ما لا يخفى على ذي فطنة
نعم هذا لا يقوم حجة على من خص التوليد بمحل القدرة والموافق للاختيار
ثم ان القائلين بالتوليد افترقوا الى فرقتين فرقة وهم ابو الحسين ومن تبعه
قالوا انه ضروري قد نبه عليه بانه لا شك ان العلم الحاصل من النظر فعل

الشاظ وكيس صدوره منه بطريق المباشرة ضرورة واتفاقا فتعين التوليد ما و
الجواب ما مر فيما سبق دفوقه دانهم الجمهور منهم قالوا انه استدلالي واستدلوا
عليه بمثل ما مر في خلق الاعمال من ورود الامر والنهي بالمتولدات وورودها في
المباشرات وكذا المدح والذم عليها والحكم باستحقاق الثواب والعقاب
عقيبها وكذا نسبتها الى العباد دون الله تعالى كما يقال حمل فلان ثقيلا والم
زائد تدل على ما قلناه والجواب عن الكل ان نسبته اسبابها يكفي فيها واجاب
الامدي عنها بان اجراء العادة بخلق المتولدات عقيب الفعل المباشر كاف
في ذلك واعلم ان بطلان قاعدة خلق الاعمال يكفي لبطلان التوليد الا انهم
اوردوا ذلك ثانيا تاكيدا وتفصيلا وتنبيها على ما وقع فيما بينهم من الاختلاف
والتشاجر بعد الاتفاق في اصله ثم ان بطلانه يكفي لبطلان ما يتفرع عليه
ايضا فلا ضرورة في ذكر فروعه والجواب عنها ومن اراد الاطلاع على
تفاصيلها فليرجع للمطولات **قال** الهادي والمضل حقيقي وان نسبا على المجاز الى صح
رسل وشيطان **اقول** ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية عبارة
عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال عبارة عن خلق الضلالة و
الكفر فلا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله اذ لا خالق سواه نعم قد
تسند الهداية على سبيل المجاز الى الرسل والقرآن كما في قوله تعالى ان
هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والاضلال الى الكسبا والشياطين
كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس خلافا للمعتزلة بناء
على زعمهم الفاسد من سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب

والعقاب

والعقاب فحملوا الهداية على بيان طريق الحق او الارشاد الى طريق الجنة
في الاخرة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال
او الاجداد ضالا او ورد عليهم ورود الهداية في مواضع من القرآن
مقيدة بالمشية فان البيان عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت وقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين لهم طريق الحق والمعتزلة
ان حملوها على ارشاد وطريق الجنة في الاخرة او على الدلالة الموصلة الى
البغية اشتراكا او مجازا كما حملوا الاشعري قولهم هداه فلم يهتد على المجاز
وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ومن ههنا ظهر
الجواب عما قال انه لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالضال
والوجدان ضالا على مشية الله تعالى كما وقع في كتابه المجيد ثم ان الهداية
قد تفسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال بمعنى فقد
ان ما يوصل اليه فعلى هذا يكون بين لازما ومتعدي والمشهور عندنا انها عبارة
عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة
الى المطلوب وظهر لك مما ذكرناه ان هذه المسئلة داخلة في مسئلة خلق
الاعمال فذكرها بعدها في هذا المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة الاهتمام
قال الحسن والقبح شرعيان لكنا نقول ان العقل يقضي فيهما لان **اقول** لا بد
قبل الخوض في المطلوب من تحرير محل النزاع حتى يرد السلب والايجاب
على محل واحد فنقول ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول
ان الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلا والثواب اجلا والقبح تعلق الذم به

عاجلا والعقاب آجلا والثاني هو ان الحسن والثالث ان الحسن هو صفة الكمال
والقبح صفة النقصان ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان بالعقل وانما
وقع النزاع في الاول فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما
ورد للكشف والبيان وقد صرح في شرح المقاصد بان بعض اهل السنة
وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما
هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب التصديق بالنبي عم
وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تع ونسبة ما هو في غاية
الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك
ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب
او الحرمة على الله تع وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد
هو الله تع والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل
بايجاد الله تع من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض و
هذا معنى قول المحقق لكنا نقول بالعقل ايضا قد ينال الا ان وذهبت الاشاعرة
الى انه ثابت بالشرع مطلق واحتجوا عليه بوجوه الاول ان العباد
مجبورون في افعالهم لوجوبها عند تمام المرجح فلا تتصف بالحسن والقبح
العقليين واعترض بانه يستلزم الشرعيين ايضا لكونهما من صفات الافعال
الاختيارية وايضا يكون التكليف بها تكليفا بما لا يطاق وهم لا يقولون
به واجيب بان القدرة الكاسبة كافية في الشرعيين بخلاف العقليين
اذ لا بد فيهما من تاثير القدرة على سبيل الاختيار كما اعترفوا به واما حديث

عدم

عدم القبول بوقوع التكليف بمثل ذلك فكان قطعيا كما سمي والثاني لو كان
حسن الفعل وقبحه بالعقل لكان تارك الواجب ومرتكب الحرام معذبا وان لم يرد
الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب العصاة اذا لم يموتوا عن توبة
واللازم باطل لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثالث لو كان
حسن الفعل لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تبدل حال الفعل من حسن الى قبح و
بالعكس لان ما كان بالذات او بواسطة لازم الذات لا يزول عنها لكن التالي باطل فان
الكذب قد يحسن فيما اذا كان فيه ابقاء المظلوم من يد الظالم فيقبح الصدق
هناك لكونه اعانة للظالم فلا يكون الحسن والقبح فيهما ذاتيين وكذا سائر
الافعال والجواب ان هذا انما يتم على من قال حسن الافعال وقبحها لذواتها ولوازمها
كما ذهب اليه القدماء ومن بعدهم ولا يقوم حجة على الجبائي القائل بان حسنها
وقبحها لوجوه واعتبارات لا لذواتها ولوازمها الرابع ما سماه صاحب
المقاصد مغلطة الجذر الاصم ولقد تحير في حلها عقول الفضلاء وفحول الاذكياء
وهو ان الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول
من قال هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقه يستلزم
كذبه وبالعكس وقد يتصور ذلك في مثل قولنا الكلام الذي اتكلم به غدا
ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا جاء الغد اقتصر المتكلم
على قوله الكلام الذي تكلمت به امس ليس بصادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقه وبالعكس قال ولقد تصفحت صحف
الاقاويل فلم اظفر بما يروي العليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل حاصل

ما ذكره في حله ان الصدق والكذب انما يتناقضان اذا اعتبرا حالين لحكم واحد
او حكم بهما على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر
محكوما به لاختلاف المرجع كما في تلك المغلطة فانا اذا فرضنا انها كاذبة
لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق
هنا محكوما به وفي الاول حالا فالمجيب يمنع تناقض الصدق والكذب
المتلازمين بناء على رجوع احدهما حالا للحكم والآخر محكوما به وهذا في نفسه
ظ البطلان كما اعترف به ذلك المحقق حيث قال لكن الصواب عندي
في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال ونحن نقول
لهم ايها الاقران ان كنتم على شيء تتفكرون في هذه الاشكال ليظهر سريرة المعار
ونحن نقول لهم ايها الاخوان في حل هذا الاشكال تنكشف بيني وبينكم
جلية الحال فنقول بالله التوفيق ونعم الرفيق ان الكلام المذكور اولا
محله وان كان قولي ليس بصادق ليس بصادق كما لا يخفى على ذي
فطنة فان اريد به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى ان الاول بعين الثاني كما في
قولنا الالف الف فلا شك في صدقه وانه لا يستلزم كذبه وهو ظ وان
اريد به سلب الاتصاف بالصدق بمعنى انه كاذب اما ان يراد بالموضوع
سلب الصدق عن نسبة ما فهو كاذب فيكون القول بانه كاذب صادق ولا يلزم
كذب الاول صدقه ولا صدق الثاني كذبه وان اريد به سلب الصدق
عن نسبة مخصوصة فان كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الاول كاذبا
ايضا والثاني صادقا من غير استلزام كذب الاول صدقه وصدق الثاني كذبه

وان

وان لم يكن مطابقة للواقع يكون الاول صادقا والثاني كاذبا بدون ان يستلزم
صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه وان اريد به نفي ثبوت الصدق
ووجوده في الخارج وان كان خلاف الظ فهو صادق والثاني كاذب وليس
فيه اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد اصلا واما التصوير المذكور ثانيا
فمحله ان يكون الكلام الغدي يتضمن كلامين احدهما انه متكلم فانه وان ذكر في
الكلام على وجه الصدق لكنه يتضمن الاشارة اليه والثاني ذلك الكلام ليس بصادق
ولا شك ان الاول منهما صادق فيكون الكلام الاسمي كاذبا اذ يكفي لكذب
الكلية تخلف فرد منها ويلزم منه كذب الثاني ولا يستلزم صدق الاول كذبه
وكذب الثاني صدقه ولا كذب الاسمي صدقه ويظهر ذلك بادنى تامل هكذا حقق
المعالي ودع عنك ما قيل او يقال قال وللعباد اختيار وهو سهوا
فيوصفون بطوع او بعصيان اقول لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما
بانتفاء القدرة من العباد وتحقيق الجبر في افعالهم الاختيارية عقبه بمسئلة
الاختيار دفعا لذلك الايهام وردا على من يقول بالجبر من الامام وقوله
وهو سهوا جواب عما يقال لا معنى لكون العبد مختارا الا كونه موجدا لافعاله
على سبيل القصد والارادة وهو ينافي استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء
وحاصله انه قد دل البرهان على ان الخالق لها هو الله تعالى وثبت بالضرورة
ان للعبد قدرة واختيارا في بعض الافعال كالمشي على الارض دون البعض
الآخر كالصعود الى السماء فالجأنا هذا التفصي عن هذا المضيق الى اثبات
الاختيار الجزئي المسمى بالكسب وهو عند الاشعري عبارة عن مقارنة قدرة

العبد لافعاله الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل في وجودها وعند البعض
هو عبارة عن صرف القدرة والارادة كما مر آنفا بل عن القصد والارادة و
له مدخل ما فيها وقد ينبه على نفي الجبر بانه لو لم يكن للعباد في افعالهم اختيار
اصلا لما صح تكليفهم بالاوامر والنواهي ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب
والعقاب ولما كان للوعد والوعيد فائدة ولما بقي الفرق بين الكفر و
الايمان والاساءة الى المساكين والاحسان ولما صح اسناد الافعال التي تقتضي
سابقية القصد والاختيار مثل صلى وصام ولما بقي فرق بينه وبين طال الغلام
او اسود لونه لان الكل بخلق الله تعالى من غير قدرته والاكتساب للعباد فان قلت
لا شك في تعلق علم الله تعالى بجميع الاشياء وقد اعترفتم بعموم ارادته تعالى
بجميع الكائنات فما تعلق منها ذلك بوجوده يكون واجبا وما يتعلق بعدمه
يكون ممتنعا ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا بعد تسليم ذلك انه انما
ينافي الاختيار على سبيل الاستقلال كما ادعاه المعتزلة لا ما نحن فيه والله اعلم
قال لا دخل للعقل في حكم الآلهة وفي تجويز تعليله في البعض ولو كان **اقول** قد علم
من كون الحسن والقبح شرعيين (اي لا مدخل للعقل) ان لا دخل للعقل في احكام الله تعالى الا ان المحقق
اعاده ليحصل له توطئة لبيان انتفاء الاغراض في افعاله واحكامه تعالى قال
صاحب المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست
معللة بالاغراض يفهم من بعضها دلالته عموم السلب ومن لوازم النفي ومن بعضها
سلب العموم ونفي اللزوم فالاول مثل قولهم لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض
لكان ناقصا في ذاته ومستكملا بالغرض وانه باطل ورد بجواز عوده الى الغير

واجيب

واجيب بانه لا يكفي عوده الى الغير بل لا بد وان يكون اصلح بالنسبة اليه ايضا
والا لم يكن غرضا لفعله ضرورة وفيه نظر واعلم ان الاستكمال لتحصيل الغرض
راجع الى الاستكمال بصفة التكوين فمن جعلها قديمة ينبغي ان يجوز تعليل
افعاله بذلك كما نقل عن بعض الفقهاء واما الاشاعرة فقد صرحوا انها
حادثة ومتجددة ولهذا ذهبوا الى نفي ذلك عن افعاله تعالى لكنه محل تامل
فتامل الثاني مثل قولهم انه لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض
دفعا للتسلسل فلا عموم اصلا وقد ذكرنا فيما تقدم ما به التفصي عنها فتذكر قال
ان البعض لا يعقل فيه نفع لاحد كتخليد الكفار في النار كما ان تعليل
البعض سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم الخمر والمسكر ثابت لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص
والاحاديث لعل قول المحقق وفي تجويز تعليله بالبعض قول اشارة
الى هذا ثم ان المشهور من مذهب الاشاعرة نفي تعليل افعال الله تعالى
بالاغراض مطلقا وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لابطال
مذهب الخصم على انه يمكن تعميمه بادنى عبارة كما لا يخفى على ذي خبرة وان
لا يلزم من تضمين افعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل الغائية
والاغراض لكونهما اعم منها فلا يستلزم ثبوتها على نفي البعض من المحققين
واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض
عبث وانه منزه عنه واجيب بان العبث انما يتصور فيمن يكون شانه ذلك
وهنا دل السنة على انه ينتفع بالحكم والمصالح الراجعة الى مخلوقاته فان

فان قلت ان تعلق علمه تعالى بتلك المصالح والحكم فقد فعله لاجلها فيلزم التعليل بالاغراض
اذ لا معنى له سوى ذلك والا يلزم الجهل على الله تعالى وهو محال قلت يجوز
ان تعلق علمه بها قبل الفعل لكنها لا يكون اسبابا باعثة على اقدامه وموجبة
لفاعليته حتى يكون غاية واغراضا فيلزم الاستكمال بها بل هي غايات
يترتب على افعاله فلا يكون شيء منها عبثا خاليا عن الفائدة وبها يأول الآيات
والاحاديث المشعرة بثبوت الاغراض في فعله تعالى فتدبر **قال** ولا يكلف
عبد فوق طاقته لكنه لا يفعل القبيح عالما **اقول** ما لا يطاق على ثلثة مراتب
اعلاها ما يمتنع لذاته فالاكثرون على امتناع التكليف به لا لامتناع تصوره
ومنهم من جوز ذلك ومنع امتناع تصوره والا لامتناع الحكم عليه بذلك
الامتناع ولا يخفى ما فيه وقد حكى عن البعض القول بوقوعه فانه تعالى امر ابا لهب
بان يصدقه في جميع ما اخبر به رسوله ومن جملته انه لا يؤمن فقد امره بان
يصدقه بانه لا يصدقه وانه جمع بين النقيضين ورد بان الايمان هو التصديق
الاجمالي اي كل ما جاء به الرسول فهو حق ولا استحالة في صدوره من ابي لهب
وانما المستحيل هو التصديق التفصيلي الذي لا يتحقق بدون ذلك التصديق
المستلزم للجمع بين النقيضين وادناها ما يمتنع بناء على تعلق علم الله تعالى
وارادته بعدم وقوعه والتكليف به جائز بل واقع اتفاقا واوسطها
ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام والطيران في الهواء
فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ومنعه المعتزلة بناء على قبحه عقلا وهذا معنى قوله لا يكلف العبد فوق

طاقته

طاقته لكنه لا يفعل القبيح عالما **قال** لو كان الاصلح فرضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر
والبلوى والآخرة **اقول** ذهب المعتزلة الى ان رعاية الاصلح للعباد واجبة على
فالبصريون منهم خصصوها بالامور الدينية وارادوا بالاصلح الانفع في باب الدين
وقال البغداديون منهم بل في دنيوية ايضا فهم يعنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير
واعتمدوا فيه على قياس الغائب على الشاهد فان الحكيم اذا امر بالطاعة و
قدر على اعطاء ما يوصل المامور اليها ولم يفعل عد من زمرة البخلاء ورد بانه
في الشاهد كذلك ولا كذلك الامر في الغائب واحتج الاصحاب على بطلان
ذلك بوجوه الاول ما ذكره المحقق من انه لو كان الاصلح للعباد واجبا لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام وسائر
انواع المحن الثاني لو كان ذلك واجبا لما وجب على العباد شكر الله تعالى
على فعل لكونه اداء للواجب عليه كمن يرد وديعة الى صاحبها ويؤدي دينا
لازما عليه الثالث ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه
في الاصلح فوقه ما هو اعلى منه فيجب لا الى حد الرابع لو وجب رعاية الاصلح
لما امات الانبياء والاولياء المرشدين وابقى ابليس وزيادة المفسدين
قال والرزق ما سيق للحيوان بالاكل حراما او مباحا فهو قسمان **اقول** هذا
موافق لما اختاره بعضهم من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوان
من الاغذية والاشربة لا غير قال صاحب الكبار والمختار انه كل ما انتفع
به سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما ويؤيده قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون اذ لا يتصور الانفاق في المعنى الذي ذكره المحقق

وقد يعتذر بان اطلاقه على المنفق بطريق المجاز وقيل لم يرد بما ذكر
تعريف الرزق بل اى نفى لما ذهب اليه المعتزلة ولا يخفى ما فيه من التعسف
واما المعتزلة فقد فسروه تارة بالحلال وتنقض بقوله تعالى وما من دابة فى
الارض الا على الله رزقها فانه يفهم منه ان للبهائم رزقا ولا يتصور فى
حقها حل ولا حرمة والجواب ما سبق وتارة بما لا منع من الانتفاع به ويلزمهم
ان من لم يملك طول عمره الا الحرام فالله تعالى لم يرزقه شيئا وهو خلاف ما ثبت
بالاجماع قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب على اكله قلنا
ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه المنهى عنه وقوله محرما
او مباحا لا دخل له فى التعريف بل هو تصريح منه بانه يعم عند ان ذكرا
القسمين لا كما زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال قال ولا يتقدم
حيوان على اجله وان تقطع فى انياب غيلان اقول هذا رد لما زعمه اكثر
المعتزلة من ان المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت الذى قد علم الله
تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وانه لو لم يقتل لعاش الى الوقت الذى علم الله
موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات فى ذلك
الوقت البتة والمذهب ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه ولا
تاخر عنه وانه لو لم يقتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه على ما يدل عليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والضمير فى قوله
تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره راجع الى مطلق المعمر ونظيره قولك
له درهم ونصفه والمعنى لا ينقص من عمر شخص من اعمار اقرانه وعدد امثاله

واما

واما قوله عليه السلام لا يزيد فى العمر الا البر فقد قيل انه خبر الواحد فلا يعتمد عليه
فى هذا الباب وقيل يقال الزيادة والنقصان انما هو بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
فى صحيفتهم اذ قد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد فيؤول
الى موجب علم الله على ما اشير اليه بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب وتمسكت المعتزلة بانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل الذم والعقاب ورد بانه لا كسب بالفعل المنهى سيما عند ظهور
البغاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لو لم تمت فى ذلك
الوقت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى ومغيرا للعلم ورد
بان عدم القتل على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل فلا يلزم ما ذكرته
فقد ظهر لك مما ذكرناه ان الاجل عندنا وعند ابى الهذيل واحد و
عند اكثر المعتزلة اثنان وقالت الفلاسفة ان للحيوان اجلا
طبيعيا بتحلل رطوبته وحرارته الغريزيتين واجلا اخترامية بحسب
الآفات والامراض قال كل الافلاك والعناصر حادثة وجودها جوهر
فرد ببرهان اقول ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان الجسم مركب من الجواهر
الفردة المتناهية وهى العين الذى لا يقبل الانقسام اصلا لا كسرا لصغره
ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجز المتوهمة عن تمييز طرف عن طرف ولا فرضا
عقليا لاستلزامه خلاف المقدر وفيه ان للعقل ان يفرض خلاف ما قدره
سيما فيما اذا ادعى ان الواقع خلاف ذلك كما يشعر به التفرقة بين القسمة الوهمية
والفرضية بان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف فيقف بخلاف العقل

فانه يحيط بالكليات المشتملة على الصغرى والكبرى فلا يتوقف في المشهور فيما بين الانام
ان مذهب النظام هو القول بتركب الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية
والصواب عندي ان مذهبه هو القول بتركبها من الاجزاء التي تنقسم بالفعل الى
غير النهاية لان ماخذ ذلك ادلة نفاة الجزء الذي لا يتجزى فانه لما اطلع
فيها ولم يقدر على دفعها اذعن بها فحكم بان الجسم ينقسم بانقسامات لا يتناهى
لاقتضاء تلك الادلة اياها كما لا يخفى على ذي خبرة في صنعة الكلام و
قد نص بذلك الامام الكسي ويقرب منه ما ذهب اليه ذومقراطيس
من انه مركب من اجزاء قابلة الانقسام الى غير النهاية ومذهب المشائين
من الفلاسفة انه انما يتركب من الهيولى والصورة وذهب افلاطون الى انه
ليس له اجزاء بالفعل بل هو بسيط في نفسه قابل لانقسامات غير متناهية
وتبعه الاشراقيون منهم وقال صاحب الملل والنحل بل هو قابل لانقسامات
متناهية ثم ان للمتكلمين في اثبات الجوهر الفرد طريقين احدهما ان قابل
للانقسام وكل ما هو كذلك فهو منقسم بالفعل اما الصغرى فظاهرة و
يساعدنا عليها الخصم واما الكبرى فيدل عليها وجوه الاول ان القابل
للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل لكانت فيه وحدة فيلزم قبول الوحدة
الانقسام اذ الحال في محل قابل للانقسام لابد ان يكون كذلك وانه بط
بالضرورة والجواب عنه بان الوحدة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها ورد بان الدليل الزام على من يقول بوجودها ولو سلم فلا شك
ان لها وجودا وتحققا في محلها في نفس الامر وهو كاف للعلل نعم يرد ان

انقسام

ان انقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بطريق
السريان وهو ممنوع بل الوحدة صفة قائمة بالمجموع من حيث هو المجموع فاذا
وردت عليه القسمة زالت الوحدة عنه الثاني انه لو كان متصلا واحدا
لكان شق البعوضة بابرة البحر المحيط اعداما له واحداثا بالبحرين الاخرين
وانه ظاهر البطلان ورد بمنع الملازمة ان هذا البحر بعد زوال الاتصال وبمنع
بطلان التالي ان اخذ معه الثالث انه لو لم يكن منقسما بالفعل لما اختلف
خواصه واللازم بط فان مقطع النصف غير مقطع الثلث والربع وهكذا
ورد بان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام لانها من
الاعتبارات العقلية التي يحكم بها العقل بعد اعتبار الانقسام وان اريد
محالها فهو اول المسئلة واما الطريق الثاني فلهم فيه مسالك منها ان افتراق
اجزاء الجسم ممكن فالله تعالى قادر على ان يخلق ذلك فيه بحيث لا يبقى فيه
الاجتماع اصلا وهو المعنى من الجواهر الفردة فان قلت ان اريد بالاجزاء
الاجزاء الخارجة فلا نم ان حصول الافتراق بحيث لا يبقى فيه اجتماع تلك
الاجزاء يستلزم ذلك وانما يلزم ان لم يبق فيه الاجزاء الوهمية ولم يقبل
القسمة بحسبها وهو ممنوع وان اريد بها مطلق الاجزاء فلا نم امكان الافتراق
بحيث لا يبقى فيه اجتماع الاجزاء اصلا قلت الممكن هو الذي لا يلزم من
فرض وقوعه محال ومن البين ان الافتراق على ذلك الوجه لا يلزم من فرض
وقوعه محال فيكون ممكنا نعم للخصم ان يقول ان الافتراق وان كان ممكنا في ذاته
الا انه يمتنع حصوله على ذلك الوجه وهذا كما ان جميع المقدورات الله تعالى

ممكنة عند المتكلمين مع انهم يحيلون وجودها بالفعل ومنها انقسام الجسم لو لم يكن
منتهيا الى ما لا امتداد له اصلا لزم ان يكون امتداد الذرة غير متناهي القدر
لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد وفيه بحث لانه ان اريد بكون الذرة
غير متناهية القدر ما هو بحسب الخارج فالملازمة ممنوعة وان اريد به ما هو بحسب
الفرض والوهم فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم م ومنها ان الموجود من الزمان
هو الحاضر ضرورة عدم وجود الماضي والمستقبل ثم انه لا يقبل الانقسام والا
لزم كونه غير قار الذات اي عدم كونه حاضرا بتمامه وكلاهما باطلان وذلك ينطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم الجزء وهو المطلوب وفيه بحث اما اولا فلانه
لا يلزم من قبول القسمة الوهمية كونه غير قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه
لما انها لا يؤدي الى الافتراق اصلا واما ثانيا فلا نسلم ان الحاضر ينطبق على
الحركة المنطبقة على المسافة حتى يلزم تألفها من اجزاء لا تتجزى بل انما ينطبق هو
على الحركة بمعنى التوسط التي لا ينطبق على المسافة واما ثالثا فلان الزمان عندهم
هو الماضي والمستقبل واما الحاضر فهو الآن الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما
كالنقطة المفروضة على الخط والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء
منها والا لكان تنصيفها تثليثا بل لها مغايرة لما هي حدود لها بالنوع ومنها
انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فلا تماسه الا بجزء غير منقسم والا لم يكن
كرة حقيقية ثم اذا دحرجناها على ذلك بحيث ماسته بجميع اجزائها يكون
جميع اجزائها كل منها غير منقسم وهو المطلوب واجاب عنه الرئيس بان الكرة
اذا ماست ذلك السطح في نقطة فلا تماسه في نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في

ليست

ليست بمتصلة بالاولى والا لانطبقت عليها ضرورة فتعذر الاتصال بين الامرين
الغير المنقسمين الا بطريق الانطباق بالكلية فيكون بينهما خلاء وهكذا في سائر
النقط المتتالية وانت خبير بان ما ذكره انما ينفي كون جميع اجزاء الجسم كالجواهر
الفردة لا ثبوت الجوهر الفرد فيه فالاولى ان يقال ان ما ذكرتموه انما تدل
على ثبوت النقطة في الجسم وهي لا تستلزم الجزء فان قلت النقطة عندهم نهاية
الخط ولا خط هيهنا فلا بد ان يكون جوهرا قائما بنفسه وهو المطلوب قلت لو سلم ذلك
فيجوز ان يكون النقطة في الكرة نهاية للسطح قائمة به وما يقال من انها نهاية
للخط فانما هو في غير الكرة فتدبر واما ان تلك الاجزاء الغير المنقسمة متناهية
فيدل عليه وجوه الاول ان الجسم لو كان اجزاؤه غير متناهية لامتنع قطعه في
زمان متناه ضرورة واللازم باطل بالضرورة والملزوم مثله الثاني انه متناهي
الحجم والمقدار فيكون محصورا بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة
فيه لكن انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فلا يكون اجزاؤه الموجودة
فيه غير متناهية والثالث ان التأليف من اجزاء الموجودة في الجسم لا بد
ان يقبل لكون زيادة الحجم والا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وانه ضروري
البطلان فلو كانت غير متناهية لكانت حجمه كذلك واللازم باطل لتقرر
عندهم من تناهي الابعاد واعلم ان هذه الموجودة لا تتجه على النظام القائل
بانقسام اجزاء الجسم عنده على نحوين احدهما ما يقبل القسمة الكمية الخارجية
وينقسم بحسبها والآخر ما لا يقبل تلك القسمة بل ينقسم بالوهم والفرض الى غير النهاية
فما ذكره من القطع والمحصورية وافادة زيادة الحجم انما هو من خواص الاجزاء

الخارجية التي هي متناهية عنده دون الاجزاء الوهمية والفرضية الغير المتناهي
ولعل مراده بالطفرة وهي ان يحاذي الجسم المتحرك ببعض اجزاء المسافة دون
بعض هو هذا فاندفع ما يقال انها مكابرة محضة ولا حاجة اليها بل يكفيه ان
يقول كما ان المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان يشتمل على اجزاء
غير متناهية فيها بل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه ولا يخفى ان
اجزاء الزمان اذا كانت غير متناهية مثل اجزاء المسافة لا يتصور قطعها لم
لمسافة فيه ويعود الالزام فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
واما ادلة النظام فوجوه ايضا منها ان الجوهر الفرد على تقدير ثبوته متحيز وكل
متحيز يمينه غير يساره ومنها انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها
بالشمس فان الوجه المضيء منه غير المظلم ومنها انا اذا غرزنا خشبة في الارض
قبل طلوع الشمس من مشرقها فعند طلوعها يقع لها ظل طويل فكلما ازداد
الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار
جزء فاما ان لا ينتقص شيء من الظل او ينتقص والاول باطل والا لجاز ان
يكون كذلك في الجميع وان ينكشف فيفضي الى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع
الشمس الى غاية وانه ظاهر البطلان والثاني لا يخلو اما ان يكون مقدار جزء
ايضا فيلزم ان تكون اجزاء مسافة الظل كاجزاء ربع الفلك وهو باطل بالضرورة
او انقص منه فيلزم الانقسام وهو المطلوب واجاب عنها الامام في الاربعين
اجمالا بانه هذه الوجوه تستلزم حصول انقسامات غير متناهية بالفعل
وهم لا يقولون به فليتدبر ومنهم من قال ان هذه الوجوه على تقدير تمامها

انما

انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن نريد بالجزء ما لا ينقسم بالفك وقال
شارح المقاصد يؤول الامر الى ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان الجسم مركب
من اجزاء صغار قابلة للانقسام الى غير النهاية ولا يذهب عليك انه لا رجوع
فيه اصلا الى ذلك فان حاصل ما ذكروه ان الجسم عندنا مركب من الاجزاء
التي لا تتجزى فكا وان كانت متجزية وهما بالفعل الى غير النهاية ومذهب
ذيمقراطيس انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام الى غير النهاية وبالانقسام
بالفعل الوهمي الى غير النهاية وقبول ذلك الانقسام بون بعيد فتبصر ثم قالت
الفلاسفة لما بطل تركب الجسم من الجواهر الفردة وما في حكمها ثبت انه متصل
واحد في نفسه وقابل للانفصال كما هو فيما اذا صب ماء الجرة الى اباريق
صغيرة ففي الجسم جوهر متصل في نفسه امر قابل للانفصال ثم انه غير ذلك الجوهر
المتصل لانتفائه عند طريان الانفصال والقابل يجب وجوده مع المقبول والتحقيق
ان الجسم لما كان متصلا في نفسه فاذا طرا عليه الانفصال يزول تلك الجسمية
ويحدث جسميتان اخريان فلو لم يكن في الجسم امر باق يقبل الانفصال تارة
والانفصال اخرى لكان حدوث الجسميتين بعد الانفصال من كتم العدم وانه
باطل بالضرورة وهو المعنى بالهيولى وفيه بحث اذ لا نم بطلان تركب الجسم
من الجواهر المفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا عليه اجمالا
واما الجواب على سبيل التفصيل فقد ذكر في المطولات ومن اراده فليرجع اليها
ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركب الجسم منها كونه متصلا واحدا لجواز ان
يكون مركبا من اجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم فقط او منقسمة بحسبه الى

تا عن النهاية فلا يثبت الهيولى ولا الصورة وما ذكره ابن سينا من ان تلك الاجزاء
متفقة في الحقيقة والطبيعة كما اعترف الذاهب الى تلك المقالة فيجوز على
المتصلين منها ما يجوز على المنفصلين وبالعكس فتلك الاجزاء مشاركة اياها في
امتناع قبول الاتصال والانفصال وجواز قبولهما لكن الاول بط فتعين
الثاني وبه يحصل المط بكلام جدلي مبني على تسليم الخصم ولا يلتفت اليه في امثال
هذه المقامات لجواز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للآخر في الطبيعة
وهذا وان كان مستبعدا في اجزاء الجسم الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل
فلا بد لابطاله من دليل مع ذلك كالاجرام الفلكية عندهم فانها يمتنع عليها
الاتصال والانفصال بسبب اختلافها في هيولاها وان اتحدت في الصورة
الجسمية على انه لا يتم اصلا على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من اتفاق حقائق
المنفصلة واتفاق الجواهر المنفصلة كما اشرنا اليه فان قلت بل عليه تنبيه عليه
في الاجسام التي يتصل بعضها بالبعض تارة وينفصل اخرى كالماء مثلا قلت
مم اذ ليس ذلك باتصال عنده حقيقة بل مماسة ثم انهم قالوا لما ثبت تركب
الجسم من الهيولى والصورة وقد بينا ان احدهما لا ينفك عن الاخرى وان
كل حادث مسبوق بمادة وجب ان يكون الهيولى قديمة بالتشخص واما الصورة
فان كانت صورة للاجسام التي لا تقبل الكون والفساد فهي قديمة بالتشخص ايضا
والا فبالنوع او بالجنس فكان العالم قديما عندهم بهذا المعنى وعمدتهم فيه
ان جميع ما يتوقف عليه تأثير الفاعل فيما يصدر ان كان حاصلا في الازل
لزم حصول الاثر فيه ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم

يكن

يكن حاصلا فيه كان بعضه حادثا وينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل والجواب
عن الاول منع تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نسلم ان كل حادث
مسبوق بالمادة فانه فرع الايجاب وقد ابطلناه وقد يجاب عن الثاني بعد
النقض بالحوادث اليومية باختيار الشق الاول ومنع بطلان التخلف المذكور
في المختار وقد يختار الشق الثاني ويلتزم التسلسل في تعلق الارادة لكونه
من الامور الاعتبارية وقد يلتزم حدوث تعلقها في وقت معين من
غير احتياج الى سبب لما مر وقد يكون استناده الى نفس الارادة بناء
على جواز التخلف في المختار كما مر وذهب المليون الى ان الاجسام كلها
من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها لوجوه الاول انها لا تخلو
عن الحوادث وكل ما يكون كذلك فهو حادث اما الصغرى فلانها
لا تخلو عن الاعراض وهي حادثة لما انها لا تبقى زمانين على انها لا تخلو
عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهي ساكنة والا
فهي متحركة وكل منهما حادث لاقتضاء ماهيتهما المسبوقية بالغير والازلية
ينافيها على ان جزئيات الحركة حادثة ضرورة وانتفاء المطلق لا يكون
الا في ضمنها فيكون حادثة ايضا واما الكبرى فلانها لو كانت قديمة يلزم
قدم الحوادث والثاني انه لو كانت قديمة لزم احد الامرين اما قدم
الكون الواحد او ثبوت اكوان غير متناهية وكلاهما باطلان اما الملازمة فلانه
لا بد للجسم من كون في حيز فان كان غير مسبوق بكون آخر فهو الامر الاول والا لزم
الثاني واما بطلان اللازم اما الاول فبالضرورة واما الثاني فببرهان التطبيق

حسبي الله ونعم
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بعين الصدور بابا
١٢٧٥ وكفى عبده

والثالث انا قد بينا انها فعل الفاعل المختار فيكون حادثة اذ التقديم لا يستند
الى المختار الرابع ان الحوادث يقوم بها والقديم لا يكون كذلك كما تبين
في موضعه. واعلم ان هذه الوجوه كلها مدخولة كما لا يخفى على من له دربة
في الصناعة فالاولى عندي ان يقال ان فاعليته تع اما ان يكون ازلية
او حادثة بالنسبة الى جميعها او يكون ازلية بالنسبة الى البعض وحادثة
نظرا الى البعض الآخر ويبطل الاول لزوم انتفاء الحوادث اليومية و
الضرورة تشهد بثبوتها كما يعترف به الخصم ويبطل الثالث لزوم الترجيح
بلا مرجح معنى الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان الوجه تقديم هذا البحث
على مباحث الذات والصفات وكان المحقق قدمها عليه نظرا الى ما هو
بل لتقدمها بالشرف قال للعلم بالفعل ربط لا بالتعليل اذ قد يدور
بل مضايقات اقول هذا اشارة الى رد ما عليه المنجمون والصابئون من ان
الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة
في عالمنا هذا وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع ما للكواكب من
الاوضاع في البروج كما ان هذه الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع
فعلى هذا ينبغي ان يجاب بمنع افادة الدورات العلية سيما اذا دلت البراهين
القطعية على خلافه ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة الى هذا على معنى
انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العلية سيما اذا وجد فيه
التخلف كما في توأمين فان احدهما قد يكون في غاية السعادة والاخرى في غاية

السعادة

السعادة واما التفاوت بينهما في وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة
وانه لا يوجب التغير في الاحكام باتفاق فيما بينكم الا ان الانسب ان يقول
اذ قد يدور دائر مع ان المدار ولا يوجد للترتب وجه اصلا فالظاهر انه اراد
ابطال افادة الدوران علية المدار بتخلف الحال عنه فانه يكون المدار
دائرا مع المتضايفين فيلزم مما ذكروه ان يكون كل منهما علة للآخر وانه باطل
قطعا قال الله ارسل فينا بالهدى رسلا مصدقين بآيات وبينات اقول
لما فرغ عن مباحث الذات والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوات والنبي
انسان مبعوث من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام وكذا الرسول وقد يخص
بمن له كتاب وشريعة فيكون اخص ورد بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يزيد
عدد الرسل على عدد الكتب وليس كذلك على ما ورد في الحديث فقيل هو
من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عنه كيوشع
عم ورده المصنف بان اسماعيل كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا
لشريعة ابراهيم عم كما نص به القاضي والظاهر ان المراد ان الرسل من
كان له احكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسماعيل شريعة ابراهيم انه
لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لا ينافي اختصاصه باحكام اخر غير متحققة
في شريعة او توافق شرعه بشريعة في متعلقات الاحكام وكيفياتها وانه
لا ينافي الاختلاف في بعض الكيفيات واختصاصه بها واراد بالآيات
والبينات المعجزات فانها من حيث انها علامة دالة بطريق العادة
على تصديق الله تع اياهم تسمى آيات ومن حيث انها تبين وتوضح امر

النبوة

يسمى شيطانا وفي الاصطلاح عبارة عن امر خارق للعادة يظهره الله تعالى بمجرد
ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا له في دعواه فيجب ان يكون خارقا للعادة
لا يمكن معارضته اذ لا دلالة على الصدق لغيره وفعلا لله تعالى اذ لا تصديق
بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
والغاية ان الظهور على يد متبعيه كاف في صدقه والى هذا اشير بقولهم قال
ان كرامات الاولياء معجزات لنبيها فليتدبر وان يوافق لدعواه والا
لم يدل على صدقه وان لا يكون قبل الدعوى اذ لا يعقل التصديق قبلها وفيه
تامل وقالت الفلاسفة لا يمكن ظهور المعجزة على يد كل بل لا بد لاظهارها من
استعداد المحل وتنقسم الى ثلثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعل فكاحداث
رياح وزلازل وخسف وغرق واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب بلدان
فاسدة وانفجار الينابيع من الاحجار والاصابع ولا بعد في ذلك فان
علاقة النفس مع البدن ليست بالحلول والانطباق بل بالتدبير والتصرف
مع انها تؤثر فيه بتصوراتها وارادتها فيجوز ان يحصل لبعض النفوس البشرية من
القوة بحيث ينقاد له هيولى عالم العناصر انقياد بدنه لنفسه على وجوه شتى
وانحاء مختلفة فيتصرف في ذلك تصرفها فيه واما الترك فكالامساك
عن الاكل والشرب برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله وذلك لانجذاب
نفسه عن العلائق البدنية والكدورات الطبيعية لصفائها في اصل فطرتها
الى عالم القدس فيشتغل عن تحليل المواد البدنية فلا يحتاج الى البدل و
وقد يحصل قريب من ذلك لبعض المتجردين لتصفيتهم البواطن عن الكدورات

البشرية

البشرية بضرب من المجاهدة وانواع الرياضة وهذا كما ثبت في المرضى فان
النفوس لاشتغالها بمعاودة المرض وتحليل المواد الردية تشتغل عن تحليل
المواد المحمودة فيمسك عن القوة بل اهواء ولا في المتوجه المنخرط في سلك الملاء
الاعلى لتحلل رطوبات المريض بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج وتحقق
السكون البدني في التوجه بسبب ترك القوى افاعيلها عند متابعتها النفس
بل لما يوجد فيه من اللذات الروحانية لتخليه بالانوار القدسية الربانية ما
ما يقوم مقام الغذاء والى هذا اشار خاتم الانبياء بقوله لست كاحدكم ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية و
والاتية بحيث لا يهتدي اليها عقول العقلاء وفحول الاذكياء وقد ثبت
ان الملائكة مصورة بصور المحسوسات ويسمع كلامهم وحيا من الله
كما في الحلم النائم في نومه اشخاصا يكلمونه بكلام دال على معان متحققة
في الواقع فالنبي عندهم من اجتمع فيه هذه الخواص الثلثة التي بها يمتاز عن الغير
قال لحاجة الخلق في علم العقول الى المتمم وكذا في علم الاديان اقول المنكرون
للنبوة طوائف الاولى من حكم استحالتها لذاتها لان من القي الى النبي الوحي ان كان
جسمانيا وجب ان يراه كل من حضر حال الالقاء وان كان روحانيا استحال
منه القاء الوحي بطريق التكلم والجواب انه يجوز ان يكون جسمانيا ولا يخلق
الله تعالى رؤيته على الحاضرين وان يكون روحانيا يصدر منه الكلام وما ذكر
من ان سبب حدوث الصوت الذي هو جنس للكلام قرع عنيف او قلع
عنيف وهما لا يتصوران في الروحانيات ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له سبب

المسموع

او لكونه واحداً بالنوع وجاز تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة الثانية من
قال بابطالها الا انه حكم باستحالة التكليف الذي هو لازمها لان الفعل
الذي تعلق التكليف به ان تعلق علم الله بوقوعه كان واجباً وان تعلق
بعدمه يكون ممتنعاً ولا قدرة على شيء من الواجب والممتنع والجواب بعد
تسليم ان تعلق العلم به خلافه وجوب ذلك الشيء وامتناعه وسلب
القدرة والاختيار عنه ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الكلام
في الممتنع لذاته الثالثة من قال بامتناع خوارق العادات والمعجزات
والاعجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دهناً وتولد الشيوخ بلا اب وام
الى غير ذلك مما يجزم العقل بانتفائها وعدم وقوعها والجواب ان الجزم
بعد الوقوع لا ينافي امكانها في انفسها كعدم الجسم المعين في الحيز المعين فانه
يمكن بدل حصوله فيه مع الجزم به جزماً مطابقاً للواقع الرابعة من منع دلالة
المعجزات على الصدق لوجوه الاول انما يحتمل ان يكون من فعل نفسه ويعجز
عنها غيره لمخالفة نفسه لما عداه من النفوس البشرية او لمزاج خاص لبدنه
هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى على فعل خاص يعجز عنه غيره او لكونه
فائقاً في السحر على ابناء عصره بحيث لا يأتون بمثله او لاختصاصه بمعرفة طلسم
اعني تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة فانها اسباب
لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد
القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار
يعجز عن مثلها غيره او لخاصية فيه او لا شك ان لبعض المركبات العنصرية

خواص

خواص تستتبع آثاراً عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهربا للتبن والحجر
الباغض للخل فانه اذا ارسل على فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يخرج
عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر فانه مشهور بين الاتراك فيجوز ان يكون ذلك
الخارق الذي ظهر على يده تابعاً لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالماً به
(١٢١) دون غيره الثاني انها يحتمل ان يكون مستندة الى بعض الروحانيات او الى
الاتصالات الكوكبية لكونه ممن احاط من علم النجوم ما لا يحيط به غيره فاطلع
على اتصال لا يقع مثله الا في ازمنة متطاولة ويستتبع امراً غريباً فالمعجزة
وهو معجز لنفسه الثالث انها يحتمل ان يكون كرامة لا معجزة فلا يوجد لها دلالة
على الصدق الرابع يجوز ان لا يقصد بها التصديق اذ لا غرض في فعله تعالى
ولو سلم فلعل الغرض غيره الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا
اذا علم استحالة الكذب على الله تعالى ولم يصح عندكم عقلاً اذ لا يصح منه شيء
ولا سمعاً والا لدار السادس يحتمل انه لا يكون التحدي بالعالمين هو قادر
على المعارضة لبعده عنه في بعض النواحي والاقطار او بيته كما هو قادر
عليها مواضعة مع المدعي لينال من دولته حظاً وافراً السابع لعلهم استهانوا
به اولا فظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه وخافوه اخيراً لشدة
شوكته او اهتموا بما يحتاجون اليه في معيشتهم فشغلهم ذلك عن معارضته
الثامن يحتمل انها قد عورضت ولم يظهر لمانع او اظهرت ثم اخفاه اتباعه
وطمسوا آثارها بحيث انمحى بالكلية ومع بقاء هذه الاحتمالات المذكورة
لا يبقى لذلك دلالة على الصدق اصلاً والجواب اجمالاً ان الاحتمالات

العقلية لا ينافي حصول العلم العادي بكما مر واما الاجوبة عنها على سبيل التفصيل فليطلب
من المطولات الطائفة الخامسة من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهدها
الا بالتواتر وهو لا يفيد العلم لان شرطه استواء الطرفين والوسط ولا سبيل
الى العلم ورد بانه تحقق المشروط في نفس الامر انما يتوقف على وقوع شرطه
فيها لا على العلم بوقوعه فاذا تحقق التواتر في الامر لتحقق شرطه فيها
يحصل العلم الضروري فينا وان لم نعلم وقوع شرطه نعم قد يحصل العلم
به بعد ذلك الطائفة السادسة من قال ببطلان البعثة ومنع وقوعها
قالوا انا قد تتبعنا جميع الشرائع والاديان فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق
العقل والحكم فعلمنا انها ليست من عند الله تعالى وذلك كاباحة ذبح
الحيوان وان كانت تحمل مشقة الجوع والعطش عند تناوله وايجاب
زيادة بعض المواضع والوقوف في بعض والسعي في بعض مع تماثلها
الى غير ذلك والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح لعل هناك
حكما ومصالح استاثر الله تعالى بالعلم بها وحده على ان في التقيد بما لا يعلم
النفس حكمته تطويعا للنفس لا بنه وزيادة ابتلائها وكل منهما لا يخلو
عن حكمة ومصلحة الثالثة من قال ببطلان البعثة ونفي الاحتياج اليها لان ما
جاء به النبي اما ان يكون حسنا موافقا للعقل فيقبله العقل ويفعله وان
لم يكن نبي واما ان يكون قبيحا منافرا عنه فيتركه وان جاء به النبي وما لا يحكم
فيه العقل بالحسن وقبح يفعل لدى الحاجة ويترك عند عدمها فلا حاجة
الى النبي والجواب بعد التسليم قاعدة الحسن والقبح ما اشار اليه المحقق من

ان

من ان العقول قد يكون قاصرة في احكامهم الدينية والدنيوية فيرشدهم النبي اليها
ويتم امورهم فيها قال لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا امر المعاش لا يبار وعذوان
يعني ان فوائد النبوة والبعثة لا يقتصر على ما ذكر بل لها فوائد اخر لا تحصى
حاصلها اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد وحفظ النظام
عن الاختلال وتطرق الفساد على ما ينبغي ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها
على الله تعالى لكونه لطفا وصلاحا للعباد واوجبها الفلاسفة ايضا لكونها سببا
للخير العام المستحيل تركه في العناية الالهية ووافقهم جماعة من علماء ما وراء
النهر وقالوا انها مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل ان لا توجد لتنزهه تعالى
عن السفه والعبث فتدبر قال محمد افضل الرسل الذي سمعوا تصديقه في
جماد او نبات اقول لما فرغ عن اثبات النبوة عموما شرع في اثبات نبوة
محمد عم خصوصا وبيان كونه افضل الانبياء والرسل اما الاول فهو انه عم
ادعى النبوة واظهر المعجزة في يده وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة
فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فانواع منها كلام الجماد
قال ابن عمر كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي عم
اين تريد قال توجه الى اهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال
تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال
له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعى بها رسول الله
عم وهي على شط الوادي فاقبل تخد الارض خدا حتى قامت بين يدي
رسول الله عم وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي

وقال انس كنا مع رسول الله عم فاخذ كفا من الحصى فسبحن في يده حتى سمعنا
التسبيح في يده ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في عثمان ثم في ايدينا فاخذ
واحد بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر عن
جابر رضوانه قال مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبرئيل بطبق
فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب وقد سلم عليه الحجر وشهد الشاة المسمومة
بسمها في يوم الخيبر ومنها كلام الحيوانات العجم روى ابو سعيد الخدري ان راعيا
يرعى غنما له فوثب الذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب
والشاة واسترجعها فاقعى على ذنبه وقال للراعي اما تتق الله تحول
بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يتكلم بكلام الناس
فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله صلعم يحدث الناس
بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة الى النبي عم فاخبره بذلك فقال
صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وروت ام سلمة ان النبي عم كان
يمشي في صحراء فناداه مناد يا رسول الله فالتفت فاذا بظبية موثقة
عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله عم فقال ما حاجتك فقالت ان
هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما
فقال تفعل ذلك فقالت ان لم افعل فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها
فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عم فانتبه الاعرابي فقال
يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت
وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وقد شهدت الناقة

عنده

او ان تطلق بهذه الظبية فانها مقدرة او استيافيه فانهم ... الله الموفق

عنده ببراءة صاحبها عن السرقة بقوله والذي بعثك بالكرامة يا رسول
ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه وقد اشتكت اليه النوق عن اصحابها
في قلة العلف واعلم ان كلمة من في قوله من حجارة ووثبان ان حملت
على التبعيض فلا اشكال لكن العبارة تابى عنه فينبغي ان يراد من التصديق
ما يعم التصديق الحقيقي وما يجري مجراه على سبيل التغليب والعموم في المجاز
كما في دنيانا ثم ان دلائل النبوة لا تقتصر على ما ذكر بل لها انواع وافراد
اخر وذلك كالنور الذي يظهر في اباته الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا
واضعا احدى يديه على يمينه والاخرى على السرة وكخاتم النبوة بين كتفيه
وكطول قامته عند الطويل وتوسطه عند الوسط وكرؤيته من خلفه كما يرى
من قدامه وككونه مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان والاصنام سجدا ليلة
ولادته وكسقوط شرف قصور الاكاسرة بعدها وكاظلال السحاب
عليه حينما مشى وكنبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت جيشه ودوابهم
وكشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وكحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل
عليه السلام الى المنبر قال وامره باين في حالتيه ليس كانت له في اعتبار
كمال عينان اقول اي شانه في الرسالة باين لاهل البصائر حال النبوة
وقبلها فانه عم لم يقدم قط على امر قبيح والا لنقله اعداؤه وكان في غاية
الفصاحة والبلاغة حتى قال عم اوتيت جوامع الكلم وكان في نهاية
الصبر والسماحة والتحمل في تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور
في عزيمته ثم انه لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا في نفاذ امره

في الاموال والانفس لم يغتر بما جاء عليه فكان في غاية الشفقة على الامة
والسخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب
عليهم بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكان لا يلتفت الى زخارف الدنيا
حتى انه لما عرض عليه الاموال والرياسة لم يلتفت اليهم اصلا وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء وارباب
الرياسة في غاية الترفع وقد اورد من علوم الاولين والآخرين كما تشهد
به الدفاتر المؤلفة في التفاسير والاحكام وقد اقدم عم حيث يحجم الابطال
ولولا ثقته بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه وهذا المسلك في اثبات نبوته
مما اختاره الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه اي حط منه
اهل الاعتزال ثم انه عم بعث في قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل كانوا عن
الحق معرضين وعلى الباطل مصرين كانوا يتيسون على وأد البنات وعبادة الاوثان
والفرس على نكاح الامهات وتعظيم النيران والترك على ايذاء العباد وتخريب
البلدان والهند على عبادة البقر (او الاوثان) وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزوير
وكتم الحق بالجحود والنصارى على التثليث في الفرد الصمد المعبود فضلل آراءهم
وسفه اخلاقهم وابطل مللهم وهدم دولهم مع كثرتهم اعوانا وانصارا واشياعا
وقلة اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم والعرفان
واظهر دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك في الآفاق والاقطار وصار
كالشمس في رابعة النهار ولا معنى للنبي سوى ذلك وهذا المسلك مما
اختاره الرازي في كتابه المسمى بالمطالب العالية **قال** اخباره عن غيوب

كالحكاية عن بلوى تصيب لعثمان بن عفان **اقول** يعني ان معجزات نبينا كثيرة
منها اخباره عن المغيبات وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصابت لعثمان
بن عفان رضه ذكر البخاري في مناقبه انه عم كما روى عن ابي عثمان
عن ابي موسى ان النبي عم دخل حائطا وامرني بحفظ باب الحائط فجاء رجل
يستأذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم جاء آخر يستأذن
فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء آخر يستأذن فسكت هنيهة ثم قال
ائذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا عثمان بن عفان رضي الله
عنهم اجمعين **قال** وما جرى بين كسرى والصحابة من اتفاق كنزه ومن
تخريب بلدانه **اقول** ما جرى عطف على بلوى في البيت السابع اي على
الحكاية اي اخباره عن الغيوب كالحكاية عما جرى او عن مثل ما جرى عن عدي
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن طالت بك حيوة لتخرجن
كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى ثم قال عدي كنت فيمن
افتتح كنوز كسرى بن هرمز وعن ابي هريرة انه قال قال رسول الله عم
اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذي
نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما في سبيل الله تعالى **قال** وغزوة البحر منهم (اي الصحابة) مرتكبا
وان يكون مع اولئك بنت ملحان **اقول** غزوة عطف على ما جرى وقوله
وان يكون عطف على غزوة فيما يجري له عم قال انس دخل رسول الله (عندها ثم)
عم على بنت ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول
الله فقال ناس من امتي يركبون البحر الاخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك

على الاسرة فقالت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم
عاد فضحك فقالت مثل ذلك او مم ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله
ان يجعلني منهم قال انت من الاولين ولست بالآخرين قال انس فتزوجت
عبادة بن الصامت فركبت البحر مع بنت قرظة فلما قفلت ركبت دابتها
فوثبت بها فسقطت عنها فماتت قال وشقه قمرا والكشف اذ سألوا
غداة مواجه عن حال كبائر اقول شقه عطف على اخباره لا على غزوة
ابليس هو من قبيل الاخبار بالغيب وروى انس ان اهل مكة سألوا رسول
الله عم ان يريهم آية فاراهم انشقاق القمر وقوله والكشف عطف على
الشق وذلك ان النبي عم لما اخبر بحديث الاسراء قال ابو جهل يا معشر بني
كعب بن لؤي هلم فحدثهم النبي عم بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع
يده على رأسه تعجبا وانكارا ومنهم من سعى الى ابي بكر رض فقال ان كان قال
هذا فلقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك فقال اني لاصدقه على ابعد
من ذلك فسمي الصديق وارتد آخرون ممن آمن به قالوا ان كنت صادقا
فيما ذكرت فانعت لنا المسجد فجلى الله له بيت المقدس فطفق
ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا
عن عيرنا فاخبرهم بعدد جمالهم واحوالها وقال تقدم يوم كذا مع طلوع
الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا يشتدون ذلك اليوم نحو الثنية فقال
قائل منهم والله الشمس قد شرقت وقال آخر هذه والله العير قد اقبلت
يقدمها جمل اورق كما قال محمد عم ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر مبين

قال

قال والرمي بالبدر بالحصباء اعينهم والرد في احد عين ابن نعمان
اقول الرمي معطوف على الكشف والبدر في الاصل اسم ماء كانت
العرب تجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة ثم قيل للمواضع القريبة منه بدرا و
الحصباء دقاق الحصى والرمل وذلك ان ابا جهل لما خرج بجميع اهل مكة
ونزل ببدر لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله عم هذه قريش
قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسول الله اني اسألك ما وعدتني
فاتاه جبريل عم فقال خذ قبضة من تراب فارمهم فقال لما التقى الجمعان
لعلي بن ابي طالب اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم
وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا اشتغل بعينه فانهزموا
فردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى وقوله والرد عطف على الرمي فهو معجزة
للنبي عم قال وكم رووا باسانيد صحيحة امثال ما قد روى عنه الصحيح
اقول يعني ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة في شأن المعجزة
كثيرة كما ذكرت في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما من الكتب المؤلفة في
الاحاديث فمن اراد فليرجع اليها قال دلالة الصدق بين الكل
مشترك تواترت مثل معنى شعر حاتم اقول يعني ان كل واحد
من هذه المعجزات وان لم يبلغ حد التواتر الا ان القدر المشترك
بين الكل متواتر بلا ريبة كشعر حاتم وشجاعة علي وجود حاتم فيجوز
بها اثبات نبوة محمد عليه السلام قال واعظم الآي قرآن لما نجد وا

لمثله

بمثل سورة منه مع حرصهم لاذهابه اقول ينبغي للمتدين بدين الاسلام ان يتكلم
في شأن كلام الله العلام اذ هو العمدة العظمى في هذا المقام فنتكلم في اعجازه
ووجهه ودفع ما يورد عليه من اهل الاديان اما الاول فهو انه عجز الخصم به
من قصد معارضته من العرب العرباء واتهم به من قصدي تحديه من مصاقع
الخطباء فلم يأت بما يوازيه او يدانيه واحد من فصحائهم ولم ينهض لمقدار
اقصر سورة منه ناهض من بلغائهم مع انهم كانوا اكثر من حصى البطحاء واوفر
من رمال الدهناء واشتهارهم بالافراط في العصبية والحمية وتهالكهم على
المباهات ووضاح الخطط عن الاحساب وركوبهم على كل صعب وذلول في مثل
هذا الباب حتى اثروا المقارعة على المعارضة وما ذلك الا لعلمهم بان السهى
لا يرى حيث ما ارتفع الشمس في الافاق واشرقت الارض بنورها كل
الاشراق واما الثاني فالجمهور على ان وجه الاعجاز هو اشتماله على الطبقة العليا
من البلاغة والبراعة لما ان فصحاء العرب كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته
حتى يرقصون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك وقيل اعجازه
بنظمه الغريب اعني ترتيب كلماته وضم بعضها الى بعض وانه مخالف لما عليه
نظم العرب في المطالع والفواصل وقد عجزوا عنه وقيل لاشتماله على الاخبار
عن المغيبات الماضية والاتية وقيل لاحتوائه على دقائق العلوم والارشاد
الى فنون الحكمة العلمية والعملية ومصالح الدينية والدنيوية وقيل لسلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل بالصرفة ورد بعد ما سبق بان حماقات
مسيلمة الكذاب على ذلك النظم منها الفيل ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم

طويل

طويل والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الايات فيلزم ان لا يكون
غيرها معجزا وهو باطل بالاجماع على انه يوجد في سائر الكتب السماوية
بل في احاديث النبوة وليست بمعجزة اتفاقا وقد يشتمل كلام الحكماء على
العلوم والحكم والمصالح وكلام البلغاء وغيرهم قد يسلم عن الاختلاف
والتناقض ولو كان الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة كان عدم تيسر
المعارضة ابلغ في خرق العادة واما الثالث فهو ان اعجاز القران
قد اشتهر في جميع الاعصار والامصار وصار كالشمس في رابعة
النهار فالتحرج بالقدح بما من الاوهام فيما يورد عليه من الشكوك
والاوهام لا يستحق الجواب في الكلام الا انه اوردنا بعضا مما هو
اقوى منها في هذا المقام دفعا لما يتطرق اليك من الزعزعة في اعجاز
الكلام وهو ان الوجوه المذكورة فيما تقدم لا تصلح شيء منها ان يكون جهة
للاعجاز اما ما عدا البلاغة والفصاحة فلما مر واما البلاغة والفصاحة
فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة من قصائد الشعراء وافصح خطبة من
خطب العرب العرباء وقسنا بها ربما يتحقق في غيرها من الخواص
والمزايا ما لم يوجد فيها والمعجزة لا بد ان يتميز على غيرها بحيث لا يحوم
حوله شائبة شك وانكار كيف وقد انكر ابن مسعود كون الفاتحة
والمعوذتين من القرآن مع كونها من اشهر سوره وربما الاصحاب ترددوا
فيما اثبته واحد لم يشتهر بالعدالة ولم يضعوا ذلك في المصحف بدون

اي اقصر سورة منه لم تجد القوى بينها صح

ان هذا او اليمني على انه قد يشتمل على اسباب تخل بالفصاحة والبلاغة
كتنافر الحروف في الم اعهد وسبحه فانه يؤدي الى الثقل على اللسان المخل
بالفصاحة وكمخالفة القياس وضعف التأليف في قوله تعالى ان هذان لساحران
وقوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون وقوله لكن
الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل
من قبلك والمقيمين الصلوة حتى قال عثمان بن عفان حين عرض عليه
المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتهم وكالتكرار والتطويل بلا فائدة في
سورة الرحمن وقوله تلك عشرة كاملة الى غير ذلك والجواب ان النقاد
فيما يأتي التواتر ونحوه بأن من كان له ذوق سليم وكسبي تتبع علم المعاني
والبيان فلا يخفى عليه خفاؤه على الماهرين في ذلك وكفاك ما قال الوليد بن
مغيرة وهو الذي يتوقع الناس منه المعارضة بعد المجادلة والنزاع ان
عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده فيها وعلى
تقدير صحة النقل عن ابن مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن لعله
اراد انه قصد بها الاستعاذة والتحميد شكرا للمنعم من غير قصد القرآن وكذا تردد
الصحابة على تقدير صحته انما هو فيما دون السورة كالآية والآيتين والمعجز
انما هو السورة ومقدارها اخذا من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فأتوا بسورة من مثله على ان المختار عند البعض ان ذلك فيما
اذا كانت السورة من الطوال واما اذا كانت من الاواسط والقصار فا
فالتحدي به انما هو عشرة منها واما الثنا في ام الكتاب فليس في باب التحدي به

عن حد الاعتدال ويخل بالفصاحة واما قوله ان هذان لساحران فقد قال ابو عمرو
انه غلط من الكاتب والصواب ان هذين وقيل بل هو وارد على لغة بعض
العرب فانهم ابقوا الف التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها ولغة بعضهم
من ذلك قول الشاعر ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها واما الصابئون فمبتدأ
قد حذف خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة ان الذين آمنوا او لا
محل لها من الاعراب وفائدة التقديم التنبيه على انهم مع كونهم ابين المذكورين
ضلالا واشدهم غيا يتاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل الصالح
فما ظنك بغيرهم واما المقيمين فمنصوب على المدح ولا لحن فيه اصلا
ومعنى قول عثمان ان فيه لحنا انه في خط المصحف وكتابته كما يورث به
موروده واما حديث التكرار والتطويل بلا فائدة فلا ريب قطعا
اذ له فوائد جمة لا تخفى على ذي خبرة باساليب الكلام ومقتضيات المقام
ثم انهم قالوا ان فيه كذبا من وجوه كثيرة الاول قد ذكر فيه انه عربي مبين
مع اشتماله على كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس و
المقاليد ورد بانه من توافق اللغتين ولو سلم فالمعنى انه عربي النظم و
الاسلوب او الكل عربي على سبيل التغليب والثاني ان فيه شعرا من كل بحر
من بحور العرب وقد قال وما علمناه الشعر وما ينبغي له ورد بان ما ذكر فيه
ليس بموزون بل انما يصير اليه بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان الوارد رد
فيه ليس بسالم البتة بل هو متغير بالعلل الداخلة على العروض والاعاريض
وسائر اجزاء البيت فمسلم لكنه لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا كيف وكثير

من اشعار العرب كذلك فان اريد انه متغير بغير ما ذكر مما لم يتعارف
لدى اصحاب العروض فممنوع الآخرى الى قوله فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر فانه من الطويل لكنه مشطور وهو لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا
وان قل وقوعه فانه من الرمل ثم فيه وقوله ثم اقررتم وانتم تشهدون
ثم انتم هؤلاء فانه من الرمل لكنه مع الوقف مقصور وبدونه مكفوف
وكل منهما لا يخرجه عن كونه بيتا وشعرا ايضا وهو ظاهر لمن يتدرب في علم
العروض واشعار العرب الموثوق بهم وكذا في قوله واملي لهم ان كيدي
متين فانه متقارب مشطور الى غير ذلك فان اما ما روي عن الخليل من انه
لا يعد المشطور من الشعر فهو على تقدير صحته وعمومه لا يقدح فيما دخل عليه
غيره وانه كثير كما لا يخفى على من تأمل في كتابه المجيد وقد يجاب بان
مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي في كونه شعرا بل لا بد من
تعمد الوزن بل التقفية ايضا وكذا ان الشعر هو الكلام الموزون بوضع
للوزن وانه لا يصدق على شيء مما ذكر لان ما يصدر عنه تعالى انما يصدر على
العرض والحكمة والمصلحة فلا ارتباط والا فالمصلحة فيه ارشاد العباد الى
الاحكام الدينية او الدنياوية لا الوزن وان كان صادرا عنه (١)
بارادته واختياره عنه وهذا معنى كونه اتفاقيا صادرا عنه بلا قصد
فاندفع ما يتوهم من ان الوزن من الامور الممكنة التي تستند الى القادر المختار
فكيف يقع اتفاقا بلا قصد اليه هذا وقد يقال بعد تسليم ما سبق ان
التغليب باب واسع فيجوز ان يكون تلك الآية واردة على سبيل التغليب

ولكن

ولكن نقول معنى الآية وما علمناه محمدا بتعليم القرآن الشعر وما هو شعر ولا ينبغي
له التغليب انما يكون اذا اريد بالقرآن ما يشمل الكل والبعض وجعلت
تلك القضية كلية واما اذا كانت مهملة واريد به المجموع من حيث
هو المجموع فلا نم ان سياق الآية يأبى عن التغليب فلا يساعده ايضا
لا فقنا وكذا السبب نزولها كما لا يخفى على من نظر فيهما ووقف على سبب
نزولها فالاظهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات خيالية
كاذبة كما يشعر به سياق الآية فانه قرآن مبين وكتاب كريم يوعظ
به الجن والانس ويذكر بما دين يتراهى في المحاريب في بقاع المتعبدات وينال
بتلاوته والعمل بما فيه الى سعادة الدارين فكم بينه وبين الشعر الذي من
همزات الشياطين ولم يقصد به التحقيق بل التخييل الجاري مجرى التصديق
وشتان ما بين المرادين فلا ينبغي صدوره عن الصادق المصدوق
المأمور بالدعوة الى سبيل ربه بالجدل والخطابة وذرائع البرهان
قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي
هي احسن والثالث ان في قوله ولو كان من غير عند الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا كذا فيه الاختلاف السماع من القرآن ما لا يخفى وبه
ظهر ان جهة الاعجاز ليس هو سلامته عن الاختلاف فورد بان المراد
بذلك هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا
عن مرتبته وبعضه بالغا اليها الرابع انه اخبر بانه لئن اجتمعت الجن
والانس لا يأتون بمثل اقصر سورة منه مع انه قد حكي عن موسى عليه السلام

احدى عشرة اية اعني قوله رب اشرح لي صدري الى قوله انك كنت
بنا بصيرا وقد اعترف مع ... بان هرون افصح منه لسانا ورد
بان المحكي لا يلزم ان يكون على هذا النظم وقد اختار بعضهم ان المتحدى
به سورة من الطوال او عشر من الاوساط والقصار كما مر والخامس انه قد
ذكر فيه انه لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم
اجمعين عما كانوا يعملون فانهما متناقضان فلا يجتمعان على الصدق
وورود [illegible] يتحقق شرائط التناقض فيهما والسادس انه قد ذكر فيه
قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والجواب
ان المراد قدرنا اجزاءكم المادية والصورية ثم قلنا لادم اسجدوا ويجوز
ان يكون الخطاب لادم والجمع للتعظيم والتعبير عنه بالاسم الظاهر بعد
سلوك الطريق الالتفات الذي هو فن من البلاغة او كنا باعتبار
ان خلق اصلنا هو خلق لنا في الجملة [illegible] ثم ان المولى المؤلف لعله
اصاب في المدلول اعني قوله واعظم الاي لكنه اخطأ في الدليل اعني
قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه معجزا كاملا لا على كونه اعظم من
سائر المعجزات بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه في
الطبقة العليا من البلاغة والبراعة يشتمل على الاخبار عن المغيبات
الواقعة وعلى المعارف الالهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق
النفسية ومحاسن الافعال المرضية والارشاد الى المصالح الدينية
والدنيوية مع بقائها على ممر الدهور والاعصار بحيث هذه الاثار

في

في جميع الاقطار والامصار ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة
الى هذا فان عجز كل الناس انما هو يتصور فيما يبقى وهو بين هذا ولك
ان تقول ان العجز عن سورة منه مما يدل على اعظميته ايضا فتدبر قال ومعراجه
واقع يقظان في بدنه باية ومشاهير وهذا اكثر اقول اختلف في معراج
النبي انه كان في اليقظة ام في المنام فعن عايشة انها قالت والله ما فقد
جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية انما عرج بروحه وعن
الحسن كان في المنام رؤيا رآها والاكثر على انه في اليقظة بالجسد الى المسجد
الاقصى بشهادة الكتاب ثم الى السما بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة
او العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد وهذا معنى قوله باية ومشاهير
وهذا قال ووقوعه كان تكرارا وقد دفعوا به تعارض ما في
الحديثين اقول دل حديث ابن صعصعة انه كان في الحطيم وحديث
ابي ذر انه كان من في بيته فجمعهما بعضهم بانه قد تكرر والاول في المنام
لما ينبئ عنه اول حديث ابن صعصعة والثاني في اليقظة كما يدل عليه
حديث ابي ذر ومنهم من قال بتكرره ووقوعه مرة من مكة الى السماء
كما في حديث ابن صعصعة ومرة منها الى بيت المقدس ثم الى السماء
وهو المذكور المشهور في القران وفي لفظ المصر [illegible] قال
ودينه ناسخ الاديان اجمعها ولم يكن نسخها جهلا لديان اقول هذا رد
لما عليه اليهود من انكار نبوة محمد عم وثبات شريعة موسى الى يوم
القيمة وقوله ولم يكن نسخها اشارة الى رد ما تمسكوا به في ذلك

البدائية جوزوا البداء على الله تعالى أي جوزوا أن يريد الله شيئا ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا ويلزم أن لا يكون الرب عالما بعواقب الأمور. شرح تجريد

وهو أن من ثبت نبوته يستلزم اتباعه بعض شرائع من قبله وأنه بطل
والا يلزم الجهل على الشارع أو البداء فيما شرع به وكلاهما محالان
عليه تعالى وذلك لأن حكمه يشتمل على مصالح البتة فاما أن لا يعلم هو فوات
تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل أو علم لكن رأى رعايتها أولا
ثم اهمالها ثانيا لا لسبب فيلزم البداء وتحقيق ما ذكره المحقق في رده
ان تكليفه تعالى ينقسم الى تكويني والزامي فكما أن الأول يتبدل بحسب تبدل
متعلقات في الأوقات المختلفة لحكم ومصالح لا تحصى في ذلك كما
في النطفة فانه يتعلق به أولا ثم يتبدل الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى
العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق آخر فتبارك الله أحسن الخالقين
وكل من مرتبة ناسخة للأولى لا ثابتة للأخرى الى أن يجد كمالها ولم يلزم
منه جهل المكون أصلا فكذا الثاني يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الأشخاص الى أن
والأفعال في الأوقات المختلفة لحكم ومصالح من شرع الى أن يبلغ
هو غايته وهو دين الاسلام ولا جهل فيه للحكيم الديان بل للمتدين بما سوى
ذلك من الأديان. قال وربما نص لكن ما ردوا أحدا بنسخ توريته
موسى بن عمران. أقول هذا جواب عما يتوهم من أن دين موسى
عم لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لأصحابه والجواب بأن التنصيص
بنسخ الأديان لا يجب على الأنبياء اذ ربما يفضي ذلك الى قلق واضطرابهم
في عقائد الامم أو يكتفي بذلك بدلالة الحال كما في مواعدة موسى ثلاثين
ليلة أولا ثم أمره باتمامها بعشرة بعدها ولو سلم فيجوز أن يقع النص

ما

من ابن عمران لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند أنفسهم كما أشار اليه المحقق
قال الأنبياء بريئون اتفاقا عن الكفر والكذب وعن فسق بإعلان. أقول
ذهبت الأزارقة من الخوارج الى جواز صدور الذنب عن الأنبياء فلزمهم
تجويز الكفر عليهم بناء على أن كل ذنب عندهم كفر بل قالوا بجواز بعثة نبي و
أن علم الله تعالى كفره بعد البعثة وقالت الشيعة يجوز اظهار الكفر عند خوف
الهلاك وفي رده صاحب المواقف بأنه يفضي الى إخفاء الدعوة بالكلية
أو أولى الأوقات بذلك وقت الدعوة وتبعه الفاضل الشارح قائلا
وأيضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون
لشدة خوف الهلاك فيه وأنت خبير بأن ما ذكروه انما يفضي الى جواز اخفاء
الدعوة بالكلية لا وجوبه ووقوعه فلا ينافيه وقوعها من موسى وابراهيم
عند شدة الخوف وأما صدور الذنب عنهم في دعوى النبوة وما يتعلق
بها من التبليغ والارشاد الى المصالح والأحكام الدينية فالأكثرون على
امتناعه مطلقا لأداء الأمور نقضا على دلالة المعجزة وجوزه القاضي أبو بكر
فيما إذا كان على سبيل السهو والنسيان فان المعجزة انما تدل على صدقه فيما
هو متذكر له وأما ما يقع منه سهوا ونسيانا فلا دلالة لها على صدقه أصلا
فلا نقض به قطعا وأما الفسق بغير ما سبق وما يقع من الصغائر لا ما اشتهر
فيما بينهم وهو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة والاصرار ذكرها
فيما بعد تكرارا أو ذهب أكثر المعتزلة الى جواز صدور ذلك مطلقا و
وافقهم منا امام الحرمين وقال الجبائي منهم انما يجوز صدور الصغائر عنهم

اذا كان على سبيل السهو او الخطاء في التاويل وقال اكثر الاصحاب بل على سبيل
السهو والنسيان فقط اذا تمهد هذا عندك عرفت ان الاولى قيد الاتفاق
من البين بل ترك قيد الاعلان ايضا لايهامه بجواز صدور الفسق عنهم اذا
كان بطريق الاخفاء وكان المحقق لم يعتد بالمخالفة في عدم جواز الكفر
عليهم وجعل قيد الاعلان متعلقا به ايضا ردا لما ذهب اليه الشيعة من
جواز الكفر عليهم بالاعلان فتدبر **قال** وعن كبائر عمدا عند الاكثر وعن خسة
مثل تطفيف بالذرة **اقول** ذهبت الحشوية الى جواز صدور الكبائر عن
الانبياء عمدا ومنعه الجمهور من المحققين ثم اختلفوا فذهبت الاشعرية الى
ان ذلك مستفاد من الشرع اذ لا دلالة للمعجزات عليه وقالت المعتزلة
صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم
في اعين الناس وذلك يؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لاوامرهم
ويلزم منه فوات لا يخفى فيجب على الله تعالى زجرهم عنها استصلاحا للعباد
واما صدورها عنهم على سبيل السهو والنسيان فالاكثرون على جوازه و
المختار امتناعه صدور ما يدل على الخسة ودناءة الهمة عنهم سواء كان
عمدا او على سبيل السهو والنسيان كسرقة لقمة او حبة او تطفيف اي نقص
بالمكيال ولو بذرة هذا كله فيما بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما
قبله فالجمهور من اصحابنا على انه لا يمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة اذ
لا دلالة للمعجزات على انتفائها عنهم قبله ولا سمعي ايضا يدل عليه وذهب
اكثر المعتزلة الى امتناعها عنهم ح ايضا لادائها الى النفرة الموجبة لفوات

مصالح

مصالح البعثة ومنهم من قال بامتناع ما ينفر الطباع عنهم سواء كان صادرا
عنهم او عن اصولهم وقالت الروافض لا يجوز على الانبياء ذنب اصلا سواء
كان كبيرة او صغيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل بعد الوحي
وقبله ايضا لنا قوله تعالى حكاية عن ابليس على سبيل التصديق لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين مع قوله تعالى ولقد صدق عليهم
ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فانه يدل على ان بعضا
من العباد لم يغوهم ابليس عليه اللعنة ولم يتبعوه قطعا وهم الانبياء
والا لكان غيرهم افضل عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
وانه باطل بالاجماع ثم ان صدور ما عدا صغائر الخسة على سبيل السهو
والنسيان مما لا ينكر اجماعا فيكون خارجا وبقيت الآيات فيما سوى
ذلك على العموم فان قلت لا نعلم من الذين اغواهم ابليس واتبعوه
بمجرد ارتكاب كبيرة على سبيل السهو وصغيرة وان كان بطريق العمد
ولو سلم فاللازم من ذلك منهم عصمة بعضهم والكلام في الكل قلنا صدور
الذنب منهم انما هو بوسوسته واضلاله ولا معنى للاغواء والاتباع
سوى ذلك واذا ثبت عصمة بعضهم ففيه عصمة البعض الآخر لعدم القائل
بالفصل **قال** يؤول القصص الحاكية لذنبهم بانه قبل وحي او نسيان
اقول لما اقنع الخصم على ما ذهب اليه بقصص الانبياء التي نقلت في القرآن
والاحاديث والاخبار فانها تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة
اشار المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل عنها بطريق التواتر ولم يكن

محمل آخر يحمل على انه كان قبل البعثة او من الصغائر الصادرة عنهم بطريق
السهو والنسيان فان قيل كيف يكون الصغيرة الصادرة عنهم على هذا الوجه
ظلما ويستغفر عليها اجيب بان ذلك لعظمهم او لقصدهم بذلك
هضم انفسهم ومن اراد الوقوف على الجواب التفصيلي فليرجع الى
المطولات والكتب المؤلفة لدفع المطاعن عن الانبياء قال وللنبيين رجحانه
على ملك بتقديم علم وتكريم يدلانه اقول ذكر في المواقف انه لا نزاع (التعليم والتكريم)
في ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية الارضية واما النزاع في
الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل منهم البعض
وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي
والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل منهم وعليه الفلاسفة لنا وجوه
الاول انهم امروا بالسجود لآدم سجود تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول
ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه والذي يقتضيه العقل
والحكمة هو الامر بتعظيم المفضول للافضل لا عكسه ويرد عليه انه انما يدل
على كونه افضل منهم في وجه في وقت والمدعى كونه افضل منهم مطلقا
في كل الاوقات والثاني ما اشار اليه المحقق اولا وهو ان الله تعالى
علم آدم من الاسماء ما لم يعلمها الملائكة والعالم افضل من غيره لقوله تعالى
والذين اوتوا العلم درجات وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون ويرد عليه ان منهم من هو عالم بجميع الشرائع النبوية لكونه
واسطة فيما بين الله وانبيائه بل بشرائع الملكوت وتكاليفهم ايضا

فلا

فلا يعارضه علم آدم بالاسماء في وقت السؤال كيف وقد علموا ذلك
ايضا فيما بعد فان قلت فهو معلم والملائكة متعلمون والمعلم افضل من المتعلم
قلت لا نزاع في انه افضل منهم من هذا الوجه واما النزاع في الافضلية
من كل الوجوه والثالث ما اشار اليه ثانيا وهو قوله تعالى ولقد كرمنا بني
آدم فان التكريم المطلق لواحد من الاجناس يدل على الافضلية من غيره
فان قلت التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على
كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل الذي
هو الملك اجماعا على انه قد وصفهم في كلامه بانهم عباد مكرمون قلت
صيغة التفضيل للتكثير والمبالغة فالمعنى كرمنا بني آدم زيادة تكريم
وفضلناهم على كثير ممن خلقنا زيادة تفضيل فيفهم منه افضليتهم على
قليل من مخلوقاته وهو الملائكة الكرام في الجملة فان قلت الآية انما
تدل على ان جنس البشر افضل من جنس الملك فيفهم منها كون جميع افراد
ذلك افضل من جميع افراد هذا والمدعى كون الانبياء افضل منهم
قلت فيفيد مع ملاحظة تميز عداهم من الانبياء فليتدبر والرابع ان للبشر
عوائق عن العبادة من الشهوة والغضب والحرص والوهم والخيال وحاجات
الشاغلة لاوقاته ولا شيء من ذلك يوجد في الملائكة فالعبادة معها
يكون ادخل في الاخلاص واشق فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله
عم افضل الاعمال احمزها ويرد بان المعنى ما كان فيه زيادة مشقة
من الاعمال الصادرة عن واحد فانه افضل من الصادر عنه ذلك من غيره

مشقة اذ لا دليل على العموم في الاشخاص فضلا عن الاجناس وكيف لا
والعموم يقتضي ان يكون العوام افضل من الانبياء والملائكة ايضا
اذ لا شك ان تلك الصفات العائقة ازيد منهم فيكون عباداتهم افضل
وثوابهم عليها اكثر ولو سلم ذلك في الاشخاص فلا نم في الاجناس
وتلك الصفات هي الحجب القوية عن تجلي انوار الله تعالى والعبادات انما
هي وسائل الى منع آثارها وقمع دواعيها ليتوصل الى الاقتباس من
الانوار الربانية على ما اشار اليه الخليل بقوله تعالى ارني كيف تحيي
الموتى الاية وتحقيقه ان الانسان جامع بين ما للملك من العقل الذي
لا شهوة له وبين ما للبهيمة من الطبيعة الحيوانية التي شهوة وغضب
وغير ذلك ممن غلب الطبيعة الحيوانية واستولى آثارها فاولئك كالا
كالانعام بل هم اضل سبيلا لتضييعهم بالكلية ما يقتضيه العقل من العلوم
والحكم والقوة العقلية حينئذ بمنزلة الميت لا اثر لها ولذلك عبر عنه الخليل
بالموتى ومن سخرها القوة العقلية بحيث صارت منقادة لها متى شاءت
بضرب من المجاهدة وانواع العبادات او لصفاء في جوهره فاولئك هم
الذين يحيون بحيوة الله ومشاهدة جماله وجلاله ثم ان مقتضى هذا
التركيب ان لا يمحي تلك الصفات بالكلية بل يبقى لها اثر في الجملة على ما
اشار اليه عم بقوله امر الخليل بذبح تلك الطيور وابقاء رؤسها عنده
وتعلق الله امره بقوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا اي ضع على
كل عنصر من العناصر الاربعة التي هي اركان البدن شيئا منها وكذا

قال

قال عم انه ليغان على قلبي واني استغفر الله في اليوم والليلة سبعين
مرة ولما كان تجرد الملائكة عنها بحسب فطرتهم لم يتصور هناك حجاب فيرفع
اصلا فيستغرقون دائما في الانوار الربانية ويسبحون الليل والنهار لا يفترون
ومنها ما ظهر فساده ما قيل ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم
وذلك يقتضي ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة و
احتج المخالف بوجوه منها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فانه يقتضي ان يكون الملائكة افضل
من المسيح لغة وعرفا فكذا من غيره اذ لا قائل بالفصل والجواب ما فصله
الامام في الاربعين من ان الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة
الثواب وهي لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد بنهاية
التواضع لله تعالى لا يلائم صيرورته مستنكفا عن عبودية الله تعالى
بل يناقضها وينافيها فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى
واما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب
للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بهذا القدر من العبودية الى الالوهية
فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذه القدرة عن عبوديتي
ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والبطش والاستيلاء
على عالم السموات والارض كما لا يخفى فالآية انما تدل على ان الملك
افضل من البشر في الشدة والقوة والبطش والكلام انما هو في الافضلية

بمعنى كثرة الثواب وقد يقال الداعي الى التشبيه بالمسيح الها هو حصوله من غير اب وهذا المعنى اقوى في الملك لحصوله بلا اب وام اجيب مع انهم
لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى فضلا من عيسى عم وبذلك ظهر بطلان
استدلالهم على ذلك بان الملائكة قوية على تغيير الاجسام وتقليب
الاجرام لا يستثقلون عن حمل الاثقال لا يستصعبون نقل الجبال
فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والزلازل
يتكون بقوتها والاثار العلوية يحدث بمعونتها كما نطق به الكتاب الكريم والقران
العظيم حيث قال فالمقسمات امرا والمدبرات امرا وكذا استدلالهم بقوله
تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ووجه الاستدلال ان الله تعالى
احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته ان البشر يجب ان لا يستكبروا
عنها فلو كان البشر افضل منها لما تم هذا الاحتجاج فان السلاطين
اذا ارادوا تقرير وجوب طاعتهم على رعيتهم يقولون الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين واما استدلالهم بالعندية فضعيف
اصلا لورود مثله في حق البشر قال الله تعالى في مقعد صدق عند
مليك مقتدر وقال عليه السلام حكاية عنه انا عند المنكسرة قلوبهم بل هو
اقوى كما لا يخفى ومنها ان من الملائكة من هو رسول الى الانبياء والرسول افضل
من امته ورد بان السلطان قد يرسل احدا الى جم عظيم ليكون متوليا
لامورهم وحاكما عليهم فذلك الشخص يكون افضل منهم واما اذا ارسل
شخصا الى واحد الاعلام كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره فالظ

ان

ان المرسل اليه اجل منه قدرا واعلى مرتبة والرسول كواحد من خدامه ومنها
قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له
الرحمن وقال صوابا فان المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمة
على وجه ابلغ ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله تعالى وتضرعهم
في حضرته اقوى في الانباء عن عظمته وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم
في مثل هذا المقام اولى وقد عرفت مما يمكن النقض عن مثله فتذكر ثم ان
الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة
في الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى فعلمها عنده
ولا طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر قال وللولي كرامات كما نقلت
عن اصف وابي الدرداء وسلمان اقول ذهب الجمهور منا وابو الحسين
البصري من المعتزلة الى وجوب الكرامات للاولياء وانكرها اكثر المعتزلة
ووافقهم الاستاد والحليمي منا لنا قصة اصحاب الكهف ومريم واصف
وابو الدرداء وسلمان ورؤية عمر رضه جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية
الجبل وسمع سارية ذلك في هذا معنى قوله قال وحديث سارية
الفاروق عن جبل مع البعد بينهما في العقد شهير اقول واحتج المخالف
بانه لا يتميز عن المعجزة فينسد باب اثبات النبوة واما القصص المذكورة
فبعضها ارهاص لنبي بعدها وبعضها معجزة لنبي معها او قبلها ورد بانه
يتميز عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى والتحدي في المعجزة ولا يجب
شيء من ذلك في الكرامة وبهذا ظهر بطلان جعلها معجزة لنبي قبلها وسيأتي

تلك القصص لتشهد على انها لم تكن لتصديق الانبياء فكيف يكون معجزة لهم
على ان ذلك لو صح لبطل كثير من المعجزات قال فضل النبي جلي بل نبوته
فاقت ولايته في قول اخوان اقول فضل نبينا على سائر الانبياء عليهم
السلام ظاهر لانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته
الباهرة باقية على الدوام الى يوم القيام وشريعته ناسخة لجميع
الشرائع والاحكام وشهادته قائمة في الدنيا على طائفة البشر و
شفاعته عامة لهم يوم المحشر على ما دلت عليه الايات والاحاديث
واما قوله عم لا تخيروني على موسى بن عمران وما ينبغي لعبد ان
يقول انا خير من يونس فعلى سبيل التواضع منه كيف وقد قال
عم انا اكرم الاولين والآخرين وانا سيد ولد ادم ولا فخر واما
الافضل بعد محمد عم من الانبياء ففيه خلاف وتفصيله مذكور في
شرح المقاصد وكلمة بل في قوله بل نبوته للترقي والمعنى ان فضل النبي
جلي على الولي لكونه مشرفا للوحي ومشاهدة الملك وكونه مبعوثا
لصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد بل نبوته حال كونها فائقة
على ولايته ايضا جلية ويحتمل ان يكون نبوته وقوله فاقت خبرا
والجملة معطوفة على ما قبلها فالمعنى ان فضل النبي عم على الولي الذي
لا نبوة له وتفوقه منه امر ظاهر بل مرتبة النبوة فائقة على مرتبة الولاية
التي كانت معها وعلى التقديرين يكون اشارة الى الرد على من زعم
ان مرتبة الولاية مطلقا قد يكون افضل من مرتبة النبوة وعلى من زعم

ان

ان مرتبة افضل من نبوته ويمكن ان يكون في نبوته محذوفا وفاعل
فاقت هو ولايته والمعنى ان فضل النبي جلي بل نبوته ايضا جلية حال
كونها ولايته فائقة عليها فهو اشارة منه الى ما نقل عن بعض العارفين
ان مرتبة ولاية النبي عم افضل من مرتبة نبوته وعليك الاحتياط
في الاعتبار قال وافضل الناس بعد الانبياء ابو بكر المصدق من قبل
افتراق اقول ذهب اهل السنة وجماعة من قدماء المعتزلة الى ان
افضل الناس هو علي بن ابي طالب رضي وافقهم المتأخرون من اهل
الاعتزال واحتج الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والا
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما
لاحد عنده من نعمة تجزى يمتنع ارادة النبي لما ان للنبي عم على علي بن طالب
من نعمة التربية فتعين الاول كما ذهب اليه كثير من المفسرين واما السنة
فقوله عم لابي الدرداء حين يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على افضل
من ابي بكر واما الاثر فما روي عن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي
افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن علي خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارة فهي ما تواتر في ايام ابي
بكر من الف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة
العرب عن الشرك واجلاء الروم على الشام وطرد فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع ان لهم قوة كاملة وشوكة سليمة

واموالا كثيرا واستدل على افضلية ابي بكر بتصديقه النبي عم واسلامه
قبل الاقران اي جميع الناس على ما عليه الاكثرون وقد صرح حسان
ابن ثابت وانشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيده
عم ابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
واراد بالاقران من بلغ مرتبة التكليف من الناس فان اسلام
علي وان كان اسبق منه كما يدل عليه ما روي عن سلمان الفارسي
اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وعن عبد الله
بن الحسن كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول من آمن
بالله ورسوله ولم يسبقني احد الى الصلوة الا النبي الى غير ذلك
الا انه كان صبيا كما يصرح به الاثر المنقول عنه وابو بكر حين كونه
عاقلا بالغا ولا شك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال
افضل من اسلام الصبي ولو سلم بلوغه الا انه ليس بمشتهر فيما بين
الناس ولا محرم ولا مقبول القول كالصبي الذي يكون في البيت
فلم يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام واما ابو بكر فكان
شيخا محترما اجنبيا فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام
الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم
ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون الى غير ذلك فكان افضل من اسلام

علي

علي واحتج المخالف ايضا بالكتاب والسنة والامامة اما الكتاب فقوله تعالى
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
الاية فانه اراد بانفسنا عليا رضوانه حين دعى وقد كان الى المباهلة
خرج مع علي والحسن والحسين وفاطمة رضي الله تعالى عنهم فقط وهو يقول اذا
انا دعوت فامنوا ولا شك ان من يكون بمنزلة نفس النبي وهذا
افضل ورد بان المراد بانفسنا نفس النبي وهذا كما يقال دعوت
نفسي وقد يقال بل المراد جميع قرابة النبي وخدمه فمن نزل عن
منزلة نفسه عم وليس لشيء اذ يلزم ح استدراك ذكر الابناء
قبلها واما السنة فقوله عم اللهم ائتني باحب خلقك يأكل معي
هذا الطير فاتاه علي واكل معه ولا شك ان الاحب الى الله تعالى
افضل عنده ورد بانه لا يفيد كونه احب الى الله من كل وجه
بل من بعض الوجوه ولا كلام فيه واما الامامة فما اجتمع فيه من الكمالات
العلمية والعملية ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقايع ومستند الجم
غفير من العلماء مع ما له من الشجاعة التامة والعفة الكاملة وقد
قال سيد المرسلين لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار و
قال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين والجواب
ان اجتماع الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن ابي
طالب بل هو متحقق في غيره ايضا واما حديث الشجاعة و
العفة الكاملة فعلى تقدير اختصاصهما لا يدل الا على الافضلية

بمعنى كثرة الخصال الحميدة فيه والكلام في الافضلية بمعنى كثرة الثواب
عند الله تعالى فان قلت قد تحقق منه بسبب شجاعته وقدرته
من الجهاد وضرب الرقاب ما لم يوجد في غيره وانه خير من عبادة
الثقلين لما مر قلت يمكن ان يثبت في غيره جهة اخرى لا يوجد مثلها
فيه فلا يحصل الجزم بافضليته بتحقق ذلك فيه واعلم ان امثال
هذه المباحث لا يجري ايضا فيما ذكره الاصحاب فلا يعتمد عليه بمثل هذا
الباب فالاولى فيه الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين
ويطول بذكره الكتاب قال وبعده عمر الفاروق اذ هو في
اظهار دين رسول خير معوان الخ اقول ذهب اهل السنة الى ان الافضل
بعد ابي بكر من الاصحاب هو عمر بن الخطاب واستدلوا عليه بالسنة
والاثر والامارة اما السنة فقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر واما
الاثر فقد مر ذكره في تفضيل ابي بكر واما الامارة فهو ما اشار
اليه المحقق من انه خير معوان في دين الاسلام لما تواتر في زمن خلافته
من فتح المشارق والامصار وكسره واخذ الخراج من القياصرة وثل الاكاسرة
عروشهم وهدم دولتهم وسبي اموالهم واولادهم وترتيب الامور
وسياسة الجمهور وافاضة العدل الاحسن على الضعفاء والمساكين
مع اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها قال وبعده
ذلك قد اختلف حيث لكنا ان لا نتردد في تفضيل عثمان اقول ذهب
كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان

و

وتمسكوا فيه بالاثر والامارة اما الاثر فقد مر عن ابن عمر واما الامارة
فما تواتر في عهد خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى
السماك واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز
جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والهاجرة هجرتين وكونه
ختنا للنبي على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى في الاستحياء من الشين
وقال النبي عليه السلام الا استحيي ممن يستحيي منه في حقه عثمان اي ورفيقي
في الجنة وقال عليه السلام الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقال انه
يدخل الجنة بغير حساب وقد استدل المحقق على كونه افضل من علي
ابي طالب باتفاق المشايخ وحكمهم بانه افضل منه من غير تردد وفيه
رد على من تردد منهم فيما بينهم او مال الى افضلية علي في عثمان بن
عفان قال وبعد ذلك علي وهو اقربهم الى النبي واحظى باين اختان
اقول المناسب لسياق كلامه تفضيل افضلية علي ممن بعده بكونه اقرب
الى النبي نسبا فان عباسا وان كان عم النبي الا انه اخ عبد الله من
الاب وابو طالب كان اخاه من الاب والام وبكونه اوفر حظا
فيما بين الاختان لكونه زوج فاطمة التي هي سيدة نساء العالمين
الا ان المحقق لم يصرح به لما يتراءى على ظاهره اثر الا اهمال فتبصر
قال الحشر والبداء ايجاد ما وتميزا او نفي مدخل او قاسم سويا
اقول ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر الجسماني
بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص وانه يفنى بالموت فيمتنع

جو بلدک حالنی اهل قبورک ، اشت احوالنی یوم نشورک ، دیدیلر بعث حقدر اهل ایمان ، بو کا ناطقدر آیات قرآن ،
نه یوزدندر بیلور بونک ظهوری ، اوقیان یبعث من فی القبور ، دیدیلر بعث اکا کیم حق تعالی ، ایدر حشر انکه موتایی احیا ،
دیدیلر فلسفیلر بو قدر امکان ، اعاده اولمه معدومه کما کان ، اصول فاسده اثبات ایدرلر ، رکه شرعک خلافنه کیدرلر ،
کلام فلسفه فلسه دکرمی ، اکا صراف کیتن نش اکرمی ، جوابن دکله اول ارباب مجیبک ، اکر وار ایسه حکمتده نصیبک ، کم دیعثیدر
خطاب ایدوب رسوله که بیلدر اصلنی اول نسیء اصوله ، قوله سن قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم ، لاتیه ،

اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم وذهب الالهيون منهم الى القول
بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما مر وذهب اكثر المتكلمين منهم
ذلك فمنهم من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجسام
جميعا وعليه الاعاظم ولنا ان المبداء اى الايجاد اولا والمنتهى اى
الايجاد ثانيا امران متحدان في الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض
الخارجية عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثاني والا يلزم الاختلاف
في لوازم الطبيعة الواحدة وانه مح فان قلت هب ان الايجاد امر
ممكن نظرا الى ذاته لكنه يجوز ان يمتنع في الزمان الثاني لفقد شرط
او وجود مانع قلت المدعى ليس الا جوازه نظرا الى ذاته فلا ينافي
جواز امتناعه بغيره نعم لو استدل بذلك على وقوع الحشر وتحققه
لورد ما ذكرتموه وههنا بحث وهو ان للخصم ان يمنع اتحاد ماهية
الايجادين قياسا على وجودين فان الوجودات الخاصة عندهم
لما كانت حقايق متخالفة جاز ان يكون ايجاداتها كذلك
لا بد لنفيه من دليل فان قلت في ذلك انما هو فيما اذا كان متعلق
الوجود والايجاد امورا متخالفة واما اذا كان امرا واحدا كما
فيما نحن فيه فلا قلت لو سلم فيكون الكلام الزاميا مبنيا على تسليم
الخصم اياه ولا يلتفت في امثال هذه المقامات والاقرب ان يقال
ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه مح ومن البين انه لا يلزم من فرض
وقوع الاعادة مح فيكون ممكنة وهو المط فان قلت قد يلزم من فرض

ذر استبعاد ایدوب صنع قدیمی ، کم احیا
ایلیه عظم رمیمی ، دیه اکا که بو دار فنام ،
بو فلکین هیچ وجود ، ارض سمام ،
وجودم کتوردن بونلاری بر بر ،
اعادم ایتمکلکو لازم جادر ، بوغی دار
ایلیس اولور حقور ، اعادم ایتمکه معدومی اقدر
بولاره بویله سویلیشمک ای مکدر ،
حوح امثا و صدعنا و مکدر ، محصل
حشر جسما نیدر حوح ، بلوز مؤمن اولان
آنی محقوح ، اولان بو حشر جسمانیه منکر
محقوح انی بیلکم اولدر کافر ، اوبرز بذلوح
ملحد در حقور ، خلاصه چاره بو قدر قیل
ایدرلر ، که بحث اولنه انلرله حقیقت ،
ذراعی قطع ایدر تیغ شریعت ، تم
سیف صارم

ووقوعها

ووقوعها مح لذاتها كما في اعادة الزمان قلت بعد تسليم وجود الزمان
ليس المدعى صحة اعادة كل شيء فلا اشكال واحتج المخالف بوجوه الاول
انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضناه وقوعه لجاز ايجاد مستانف
مثله فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية بدون
التمايز وانه بط بديهة والجواب ما اشار اليه المحقق اولا وهو
ان الامتياز بالعوارض المشخصة كما في المثلين المبتداين وان اريد
بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلا نم الاثنينية بل لا يتصور التماثل
ح وان اريد الاتحاد في العوارض المشخصة فالملازمة مسلمة وبطلان
اللازم مم اذ الاثنينية ح يكون اعتبارية فيكفيها التغاير الاعتباري
الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة ومن
جملتها الوقت لاعيد في وقته الاول فيلزم ان يكون المعاد عين
المبتداء والجواب ما اشار اليه المحقق ثانيا وهو منع كون الزمان من
العوارض المشخصة بشيء من المبتداء والمعاد والا لكان الشخص الواحد
بشخصه متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة ظاهرة وقد
يجاب بالتزام اعادة الوقت ايضا ومنع الاتحاد ح وليس بشيء
اذ يلزم ح ان يكون للزمان زمان وانه بط فلا بد به ان يعاد بدونه
ويلزم الاتحاد الثالث ان الحكم بصحة العود يقتضي اتصاف المعدوم
حال العدم والجواب ان المذهب ان المعدومات متمايزة في العقل حال
عدمها وان لم يكن موجودة فيه الا يرى ان اكثر المتكلمين ذهبوا

الا ان الموجودات زائدة على الماهيات وليس في الخارج فتعين ان يكون في العقل
مع انهم لا يقولون بالوجود الذهني والشيخ الاشعري قد نفى زيادتها
في الخارج وانكر الوجود الذهني فلا بد ان يكون اتصافها بها نظرا الى العقل
وان لم يكن ماهياتها متحققة فيه فان قلت لم لا يجوز ان يكون مرادهم
بذلك كونها زائدة في الخارج قلت لان ثبوتها لها لا يكون في الخارج
ومن المعلوم ضرورة ان ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع على ثبوت
المثبت له فيه فيلزم تقدم الشيء على نفسه والتسلسل ههنا بحث وهو ان
ثبوت الموجودات لماهياتها انما هو في نفس الامر من غير فرض فارض
واعتبار معتبر وما ذكر يدل على كونه بمجرد الفرض والاعتبار وانه
باطل قطعا ومن ههنا ظهر بطلان ما ذهب اليه القائلون بالوجود الذهني
من ان قبول الماهيات لوجوداتها وزيادتها انما هو حال كونها موجودة
في الذهن لان الذهن يجردها عن الوجود مطلقا سواء كانت خارجية
او ذهنية فانها وان كانت موجودة في الذهن الا ان الذهن ان
يأخذها غير متعلقة بهذا الوجود وينسب اليها فيجدها قابلة له واما اذا
لوحظ معها الوجود فلا يكون قابلة وكما ان قيامه بالماهية وقبولها
اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم
زيادتها في التصور لا في الوجود العيني فان قلت فنحن نقول ثبوت
الوجود لها انما هو في نفس الامر ولما امتنع ذلك في الخارج تعين
انه في العقل لا انه بالعقل وبينهما بون بعيد قلت فنقول

في البديهة التي ادعيتموها في ثبوته في الخارج فهي قائمة بعينها في ثبوته
لها في نفس الامر على هذا الوجه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل
في الموجودات المترتبة في نفس الامر وانه مبطل لقيام التطبيق فيها
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة اقول بل لا احتياج الى قول بصحة
انه يعاد ما عدمت في حشر ابدان اقول لما احتج المنكر وهم الحكماء بمحشر
بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه وانه ممتنع اما على مذهب
من قال ان فناء الاجسام عبارة عن انعدامها فظاهر وقد اعترف
به المذاهب الى تلك المقالة واما على قول من قال ان فناءها عبارة
عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يشعر به قصة الخليل
صلوات الله عليه وسلامه فان الاجزاء وان لم تكن معدومة الا انه
لا شك في انعدام التأليف والحيوة وكثير من الاعراض الواقعة
فيها اشار المحقق الى الجواب اولا بمنع امتناع اعادة المعدوم
وقد تكلم على ادلته وثانيا بمنع الاحتياج والتوقف على ما ذهب
اليه البعض منهم وذلك لان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية
بوجه ويعيد الارواح اليها ولا يضر عدم كون المعاد عين
الاول كما ورد في الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين لاعادة
المعدوم يقولون بحشر الابدان قال امام الحرمين يجوز ان تعدم
الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة و
بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فينبغي التوقف وهو

الجسمانية عند المحققين قال اجزاء اصلية للمأكول وان اكلت فتلك لم تكن اجزاء
للجسمانية اقول استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزء منه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد فيهما لا يلزم ان احدهما معادا او يعاد في بدن
الآكل او في بدن المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما معادا بعينه و
اشار المحقق الى الجواب بان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول
العمر الى آخره لا الاجزاء الحاصلة بالتغذية التي هي فضلة في الآكل ولما اعترض
بانه يجوز ان يكون تلك الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الآكل
نطفة هي اجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار الى
الجواب بان الله تعالى يحفظها ان يكون اجزاء لبدن آخر فضلا عن
الاجزاء الاصلية قال وواقع كل ما نقل الصادق به من ممكن كالصراط
ونحوه اقول لما فرغ من بيان امكان الحشر شرع في اثبات وقوعه و
سائر ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب واهوال القيمة الى
غير ذلك ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فيكون
واقعة والتصديق بها واجبا اما امكان الحشر فلما مر من جواز
الاعادة على المعدوم ولا شك في ان الاجزاء المتفرقة المختلطة
بعضها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الارواح اليها واما ما
غيره فظ ولهذا لم يتعرض له المحقق واما الاخبار فلتواتر من الانبياء
القول بحشر الابدان وما يتعلق به وقد وقع في مواضع من القرآن
وكلام نبينا بحيث لا يقبل التأويل بل التحق بالضروريات من الدين

فنا ولها

فنا ولها بالمعاد الروحاني فقط جهور وخروج عن القانون مكابرة و
عنادا والصراط جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من
السيف كما ورد في الحديث وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور
عليه ولو سلم ففيه تعذيب لصالحي المؤمنين ولا تعذيب
بهم يوم القيمة فالمراد به طريق الجنة والسعير على ما اشير اليه في قوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقيل المراد به الادلة الواضحة وقيل اريد به العبادات كالصوم
والصلوة وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها كانه يمر عليها
ويطول المرور عليها بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب منع ذلك
بل هو ممكن كالمشي على الماء والطيران في الهواء بطريق خرق العا دة
ويسهل الله تعالى المرور على عباده الصالحين فمنهم من يمر عليه كا
كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من
يمر عليه كالجواد كما ورد في الحديث واما الميزان فالمراد به
الحقيقي الذي له كفتان ولسان عملا بالحقيقة لامكانه وقد ورد
في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة لان الاعمال
اعراض لا يمكن وزنها ولو سلم فعبث لا فائدة فيه بل المراد العدل
الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره في القرآن بلفظ الجمع وقيل
المراد به المشاعر الظاهرة والعقل والجواب ان الذي يوزن هو
الصحايف التي يكتب فيها مقادير الاعمال وعلى تقدير اشتمال

افعال الله تعالى بالاغراض والحكم والمصالح لعل فيه حكما ومصالح
لا تحصى كظهور مراتب اهل الكمال وفضائح اصحاب النقصان على
رؤس الاشهاد وزيادة سرور في الاولين والالم في الآخرين
وكالترغيب في الحسنات والترهيب عن السيئات وقد يجاب
بانه قد يجعل الاعمال الحسنة اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية فيوزن فيه نظر قال وكالحساب واهوال القيمة والحوض سيدنا
فيها وكيزان اقول اما الحساب فلقوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله ع
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوال القيمة فكثيرة منها هول الوقوف (وقد عليه السلام)
قبل الف سنة وقيل خمسين الف سنة ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم
انهم مسؤلون ومنها هول تطاير الكتب قال الله تعالى وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له كتابا يلقاه منشورا ومنها هول السؤال لقوله
تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين ومنها هول شهادة الايدي والارجل والسمع
والبصر والارض والليل والحفظة الكرام لقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله شهد عليهم سمعهم وجلودهم وقوله
ع م ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تفعل
شهيد وكذا اليوم وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول
تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها هول النداء لاهلها
بالسعادة والشقاوة كما ورد في الحديث واما حوض النبي ع م فقد دل
عليه وعلى بيان مقداره وكيفيته وكثرة كيزانه قوله ع م حوضي مسيرة شهر

وزواياه

شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ ابدا قال وفي حيوة القبور
ما يذاق به لذات نعماء او الام ديرا اقول اتفق اهل الاسلام على
وقوع نوع من الحيوة في القبر قدر ما يعرف به لذة التنعيم للمؤمنين والم
التعذيب لبعض العصاة والكافرين وخالفهم ضرار وبشر من المتاخرين
من اهل الاعتزال لنا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه قد عطف عذاب القيمة
على عرضهم النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وليس ذلك الا في القبر
قبل الانتشار وقوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الآية وقوله ع م القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله ع م استنزهوا من البول فان اكثر
عذاب القبر منه وقوله حين مر على قبرين انهما ليعذبان في كبيرة بل كان
احدهما كان لا يستنزه من البول والآخر كان يمشي بالنميمة وبالجملة
الاحاديث الواردة اكثر من ان تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك
فيما بينها حد التواتر واحتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى وانه لو كان في القبر حيوة ولا بد فيها من موت ايضا تحقيقا
لاحياء الحشر الثابت بالاتفاق لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة
واحدة كما يشعر به صيغة المرة وتاء الوحدة فان قيل كيف يصح استثناء
الموتة المذوقة قبل دخول الجنة من الموتة المنفية فيها قلنا اجاب عنه

في قوله تعالى الا الموتة الاولى

صاحب الكشاف بان المراد انهم لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة
الاولى موضعه على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو كانت الموتة الاولى
وليس فليس ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت وليس فليس وقد يقال
الاستثناء منقطع اي لكنهم ذاقوا الموتة الاولى ويمكن ان يقال
المراد لا يذوق اهل الجنة فيها موتا مغايرا في الكيفية لموت الدنيا كما يذوق اهل
النار فيها فان قلت فيفهم منها انهم يذوقوا موتا مثل موتهم بالموتة الاولى وانه باطل
بالاجماع قلنا نعم بل هي ساكتة عن التعرض بذلك نفيا واثباتا ثم استفيد
انتفاؤه من مواضع آخر والجواب والله اعلم بالصواب ان حيوة القبر لما كانت
ضعيفة الاثر كانت في حكم الموت وعداده بالنسبة الى الحيوة الكاملة
والمعنى انهم يتصفون في الجنة بالحيوة الكاملة الابدية ولا يتجاوزون الى عدمها
البتة وبهذا اندفع ايضا تمسكهم فيه بقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو كانت في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا و
في القبر و في الحشر الاحياء ثلثة في الدنيا وفي القبر والحشر وقد يجاب
بان اثبات الاثنتين لا ينافي وجود الثالث وفيه ان الاعداد من الالفاظ
الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كما تقرر في اصول الفقه نعم يمكن
ذلك فيمن جعل الادلة اللفظية ظنية قطعا فتدبر ومنهم من استدل بالاية
الكريمة على ثبوت الاحياء في القبر بان المراد بالاحيائين والاماتتين هو
الاماتة قبل الدخول في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير
ثم الاحياء للحشر يرشدك اليه قوله تعالى فاعترفوا بذنوبهم حكاية عنهم

فانهم

فانهم ليسوا معترفين بذنوبهم بسبب الانكار للحشر في حيوة الدنيا وفيه انه
لا دليل على صدور الاعتراف بالذنوب عندهم في الاحيائين معا فيمكن
تصدق اعترافهم بذلك في حيوة الحشر ومنهم من قال المراد بذلك هو
الاحياء في الدنيا ثم الاماتة فيها قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر
ثم الاماتة بعد السؤال فان مقصود ذكر الامور الماضية لان حيوة الحشر معاينة
ومشاهدة فلا حاجة الى ذكرها واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا
في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة بعد الحيوة في الدنيا وحمل
الاحياء في الحشر ففيه ان الاماتة يقتضي سابقية الحيوة ولا حيوة في
اطوار النطفة والانصاف لكلام الفريقين ترك الاستدلال بهذه
الاية فان اطلاق الميت على من يتحقق فيه الادراك بلذة التنعيم
ليس اقرب من اطلاق الاماتة على ذلك على ما يشعر به ظاهر قوله تعالى
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم عند من له ذوق سليم وقد يتمسك
المخالف في ذلك بانا نرى ميتا يبقى زمانا ولا نشاهد عليه اثر التلذذ
والتنعم والتألم فالقول بهما سفسطة وانكار للمحسوس ولو سلم فالتنعم و
والتألم لا يتصوران بدون الحيوة ولا حيوة مع فقد البنية فيمن اكلته
الوحوش والطيور وتفرق اجزاؤها في بطونها وحواصلها سيما فيمن احرق [illegible] منثورا
بالنار وصار رمادا تذروه الرياح الى الارض والسماء والجواب ان عدم
الرؤية لا يدل على العدم لجواز ان يخلق الله تعالى رؤيته فينا لحكم ومصالح
كما في الملك وغيره ولا نسلم ان البنية شرط للحيوة ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء

قدر ما يصلح ان يكون بنية لها واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة و
العادة الالهية جارية باحياء الاجسام والابدان بجعلها متلبسة بها فاذا
فارقتها يعقبها الموت ثم يعرج بها الى السماء ويجعل في حواصل طيور خضر تدور
في انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي الى قناديل من نور معلقة تحت العرش
ان آمنت وكسبت في ايمانها خيرا والا يهبط بها الى سجين وتعذب فيها الى يوم
الدين قال عم في قتلى احد لما اصيب اخوانكم في احد جعل الله ارواحهم في اجواف
طيور خضر تدور في انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي الى قناديل من ذهب معلقة
في ظل العرش فلخصهم ان يجعل عرض الها رصيدا حادثا في الاية الاولى والاحياء
والتنعم في الاية الثالثة اشارة الى ذلك ونؤول به ما عداها من الاحاديث
فانقطع بذلك ما بالنصوص المذكورة مما لا سبيل اليه بل غاية الظن تمسكا
بظواهرها قال عقوبة الذنب عدل غير واجبة وكذا المثوبة فضل احسان منه اقول
ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير وجوب
عليه وكذا الثواب على الطاعات لا يجب عليه بل هو فضل واحسان منه
لعباده لانه ملكه فله ان يتصرف فيه بارادته ثوابا وعقابا من غير لزوم صدور
احدهما ومنه استحقاق الذم على تركه الا انه يفي بها وعدو لا ان الخلف في
الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى وخالفهم المعتزلة فانهم قالوا بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وتمسكوا فيه بان التزام مشاق
من التكاليف بدون منفعة يقابلها ظلم وانه تعالى منزه عنه فلا بد من الثواب
ثم ان سبب وجوب العقل انما هو دفع المضرة والا لوجب جميع الطاعات

فيلزم

فيلزم استحقاق العقاب على تركه للتخلص الى الايجاب واجيب بانه مبني على
حديث تعليل افعاله تعالى واصحابه بالعلل الغائية والاغراض وقد تكلمنا
عليه سابقا وقد يستدل على ذلك بالايات والاحاديث الواردة في باب
الثواب والعقاب يوم العرض والجزاء اذ لو لم يجب لجاز العدم فيلزم الخلف
والكذب والجواب ان اللازم مما ذكرتم انما هو جواز الخلف والكذب
ولا دليل على استحالته والتحقيق ان الايات الواردة في ثواب المطيع نعمل
بمقتضاها ونقول بوقوعه لمن آمن به واطاعه لما ان الخلف في الوعد نقص
يجب تنزيهه عنه واما الايات الواردة في باب عقاب العاصي فنحمل بوجوها
ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته ومشيته بعقابه وتخصيص منها من لم تتعلق
مشيته بعقابه لئلا يتعطل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب ولا الخلف
في الوعد ولا الوعيد نعم قد يفهم من كلام القول بوقوع الخلف في الوعيد
لكنه بعيد والا يلزم الكذب على الله تعالى والتبديل على قوله وقد قال ما يبدل
القول لدي ويمكن دفع هذا بدعوى اختصاص الاية بالكفار لان الاية
تختص عن الاول فيتأمل قال وكيف يلزمه طاعتنا عوضا وفيه النعم
تربو على كل شكرانه اقول هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم و
وجوب الثواب وهو ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله
تعالى عليه في وقت فكيف يستحق عوضا عنها في الدار الآخرة هذا ولعل
السر فيه شرعية الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة للعباد وهو تطويع

في سورة ق

يعني ان المثوبة في مقابلة العبادات والطاعات والخيرات واجبة لكانت على الله واجبة لكانت لازمة عليه تعالى وكيف يلزم اي كيف يلزم على الله في الالزام بمعنى الايجاب [illegible]

كثرت [illegible]

النفس الابية عن الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والغواشي الجسمانية
لينتقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم يفوز بالتجليات
الحقانية والاقتباس بالانوار السبحانية على ما اشير اليه بقوله تعالى كتب
عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون قال في العقل
غفران كل ذنب جائز لكن اتى له نص تخليد بين آيه اقول ذهب الاكثرون
الى ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما ان العقاب حقه فيجوز
اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل السمع وهي اية التخليد في النار
ومنعه بعضهم لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان
وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظ اذ على تقدير اقتضاء الحكمة
التفرقة بينهما يجوز ان يدخل المحسن في الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها
بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما معا ولكن يعطي للمحسن درجات لا ينالها
المسيء اصلا او يدخل المحسن في الجنة ولا يدخل المسيء جنة ولا نارا قال
اعدت الجنة استدعى تكونها ونقل ادم منها بعد اسكانه اقول ذهب
اهل السنة وابو علي الجبائي وابو الحسن البصري وبشر بن المعتمر من المعتزلة
الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما
يخلقان يوم الوصل والجزاء لنا وجهان الاول ما اشار اليه المص بقوله
اعدت الجنة اه يعني ان الله تعالى قد عبر عنهما في مواضع من كتابه بصيغة
الماضي الدالة على تكونهما كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين و
ازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت

الجحيم

الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عما يقع في المستقبل بلفظ الماضي تنبيها
على تحقق وقوعه مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة
ههنا وعورض بقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون
في الارض علوا ولا فسادا واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد
هلاكها لحظة ذاتا وصورة للذين لا يريدون في الارض الطغيان والفساد بل
يطلبون مرضاة ربهم وبهذا اندفع ايضا ما قاله ابو هاشم من انهما لو كانتا
مخلوقتين لوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
لكنه باطل لقوله تعالى اكلها دائم وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا فني
منه شيء جيء ببدله لا انه يبقى بعينه وذلك لا ينافي الهلاك لحظة
والثاني نقل ادم وحواء منها بعد اسكانهما ولما لم يتحقق ههنا القائل بالفصل
كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد اوله المخالف بانهما انما نقلا عن بستان
من بساتين الدنيا يكون في ارض فلسطين قال صاحب المقاصد
هذا منهم يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
واحتج البعض من المخالفين بانهما لو وجدتا فاما في عالم الافلاك
او العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاول فلان الافلاك
لا يقبل الخرق والالتيام فلا يقع فيها شيء من العنصريات واما الثاني
فلاستلزامه التناسخ وانتم لا تقولون به مع بطلانه في ذاته بدليله
واما الثالث فلاستلزامه الخلاء بين العالمين لكون شكلهما كريتين
لينحد دونهما الجهات المختلفة فيهما فان قلت هذا الدليل لا يليق بالقايلين

بوجود الجنة والنار يوم الوعد والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجودهما
مطلقاً قلت ثم بل يمكن ذلك باعدام هذا العالم بالكلية وايجاد
عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الامور وسائر العناصر
من غير لزوم الخرق والالتيام وغيرهما من المحالات كذا ذكره صاحب
المقاصد وانت خبير بانه قد اجاب عن هذه الشبهة اولاً بانها مبنية
على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق
والالتيام ونفي الفاعل المختار الذي بقدرته وارادته تجدد الجهات
فكيف يتصور افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر يدخل
فيه الجنة والنار من العنصريات قال نعيمها ابدي لا زوال له واكلها
دائم لا انه فان اقول هذا اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال
نعيم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول
اهلها فيهما وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه
شبهة فضلا عن دليل وفيه اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة
عن الاسلام من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان آثار القوى
الجسمانية متناهية وان حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة
الحيوة على ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن الانصاف
وطور العقل فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلسفية الظاهرة عن
العوار وليست بمستقيمة عند القائلين بالفاعل المختار قال الله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب وفي

قوله

قوله واكلها دائم لا انه فان اشارة الى رد ما عليه استدل ابو هاشم
به على كون الجنة غير مخلوقة فيه وقد سبق منا تقريره وحاصل ما قصده
المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء
كما مرت الاشارة وقد يتوهم ههنا انتقاض برهان التطبيق
بنعيم الجنان ظرياناً فيه مع كونه غير متناه وانت خبير بانه تخصيص
النقض بجميع مقدورات الله تعالى بالبعض ههنا اعني نعم الجنان فما
هو يدفع النقض بالكل فهو يدفع النقض بالبعض وانه ظاهر على من له
ادنى مسكة قال اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء العفو برغم
الحاسد الشانئ اقول مذهب الجمهور من الاصحاب ان الله تعالى يعفو
عن بعض الكبائر مطلقاً ويعذب ببعضها الا انهم لم يعينوا شيئاً
من هذين البعضين ومنهم من قال لا قطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة
بل رجوا بعفوه وتجوزه وظ كلام المصنف يوافق هذا الا ان قبله
فيما سبق يثبت ما ذهب اليه الجمهور كما لا يخفى وكانه لاحظ ان ما
يثبت العفو فهو باثبات الرجاء به اولى وذهبت المعتزلة الى امتناعه
سمعاً وانه جائز عقلاً ومنهم من منعه عقلاً ايضاً وقالت المرجئة انه
يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقاً اذ لا عقاب الا على الكافر
عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى عم انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى كلما القي فيها فوج
سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا

وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله فانذرتكم نارا
تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والجواب عن الاول
بان المراد بالعذاب ما كان مؤبدا منه فانه مختص بالكافر وعن الثاني
ان الاية مسوقة لبيان حال الكفار في الكبار والمعنى كلما القي فوج من
النار في جهنم سألهم خزنتها الم يأتكم نذير فاجابوا بانه قد جاءنا فكذبنا
وضللنا فوقعنا في هذا العذاب وذلك لا ينفي العذاب عن طائفة من عصاة
المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثالهم امر ربهم وعن الثالث ان
المراد بالنار المخصوصة الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل او اريد بذلك
نفي التأبيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق وتمسكت المعتزلة ثانيا
بامتناعه سمعا بالايات الواردة في وعيد الفساق مثل قوله تعالى
في حق اكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وفي الفار من الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير وقوله ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله واما الذين
فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقوله
ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
الى غير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على الوعيد في حقهم
فلو تحقق العفو في اخباره وترك العقاب يلزم الخلف في وعيده
والكذب في اخباره وكلاهما محال عليه والجواب ما حققته فيما سبق
فتذكر **قال** اذ لا عقوبة تنفي عنه معها ولم تقيد بها ايات غفران

(التوبة) التوبة اي عند المعتزلة

اقول

اقول استدل الاصحاب على ثبوت العفو عن بعض الكبائر مطلقا بوجهين الاول
ما اشار اليه المحقق بقوله اذ لا عقوبة تنفي عنه معها يعني ان اهل الاعتزال
قد اعترفوا بانه تعالى عفو وهو الذي يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب
والعقاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة اذ لا استحقاق
للعقاب بالصغائر او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبائر
الغير المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها كما ذهب اليه الجمهور من
الاصحاب والثاني ما اشار اليه بقوله ولم تقيد بها ايات غفران يعني
ان الايات الواردة في باب العفو والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة
كقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله ان الله يغفر الذنوب
الذنوب جميعا وقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا دليل على تقييدها
بالتوبة او حملها على تأخير العقوبة المستحقة وعلى ما فعل بالامم السالفة
في المسخ الى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التي يزعمها المعتزلة على ان
التقييد بالتوبة لا يستقيم في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فان
المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة اصلا **قال**
ولا يخفى احاديث الشفاعة ما احسنت نعم لاوقات واعيان **اقول** يعني ان
الاحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي مما يدل ايضا على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة
وقد جعلها المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات

اذ لا استحقاق

بورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن
نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل وقوله من قبل ان يأتي
يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله وما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع ورده المحقق بانها ليست تعم الاوقات والاعيان فلا تكون
مفصحة لما ذكرنا فتدبر قال وللرسول بل الاخيار كلهم الشفاعة لعصاة
عند رحمانه اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والاخيار
ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من الامة لاسقاط
العذاب لما مر وبقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
اي لذنبهم بدليل سياق الاية وسنبينك ان مرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه وقالت
المعتزلة بل هي لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدرء العذاب
والعقاب لما مر وقد مر ايضا جوابه فتذكر قال وللدعاء للاموات
والاحياء منافع شوهدت في بعض احيان اقول يعني ان الدعاء للاموات
له منافع لدفع العذاب عنهم كما ثبت هذا لاولي البصائر من عباده
الصالحين ويحكمون بوقوعها وذلك ايضا يدل على ثبوت العفو
لاهل الكبائر من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا منافع لهم
لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء وفي هذا ايضا كثير من
الناس ويعتمد فيه ثبوته وقد وردت فيه الاحاديث ايضا
ومنه يظهر بطلان ما علقوا وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال

ايضا

ايضا اذا وجبت لان ذلك نفي الواجب وانه باطل قطعا قال وليس
يدخل في الايمان اعمال كل الجسد اي غير تصديق واذعان اقول الايمان في اللغة
التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق بما جاء به الرسول ضرورة كوجوب
الصيام ووجوب الصلاة وحرمة الخمر الى غير ذلك مما ثبت بالدين ضرورة
هذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب جهم ابن صفوان الى انه المعرفة بالله تعالى
فقط وقال قوم بل مع ما جاء به الرسول ايضا وهو المنقول عن بعض الفقهاء
وذكر في شرح المقاصد ان كلام الاشعري ربما يميل اليه وهو مذهب جهم بن
صفوان وقالت الكرامية هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط وقيل بل مع الله
التصديق بما جاء به الرسول ضرورة وهو المحكي عن ابي حنيفة رضه وعليه كثير
من المحققين وزعم قطان انه هو الاقرار المقارن بالمعرفة والتصديق وقال
الرقاشي بل يكفي مقارنة المعرفة فقط وذهبت المعتزلة والخوارج الى
ان الايمان هو الاقرار باللسان والعمل بالاركان والتصديق بالجنان
وعليه اكثر السلف واصحاب الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي
ثم انهم اختلفوا فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر
واثبتوا المنزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج بل هو كافر لانتفاء
الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر والايمان وذهب بعضهم الى
انه مؤمن يدخل الجنة ولا يخلد في النار ورد بانه كيف يبقى الشيء مع
انتفاء جزئه اعني الاعمال واجيب بان الايمان مقول عندهم على ما هو
الاصل الذي يكفي لدخول الجنة اعني التصديق القلبي وعلى ما هو الكامل

والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق [illegible] فما وجدنا [illegible] في الشرع [illegible] [illegible]

[illegible]

بلا خلاف على ما أشير إليه بقوله تعالى إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم
إلى قوله أولئك هم المؤمنون حقا فمحل الخلاف معهم أن مطلق الاسم له
أو للأول واعلم أن المفهوم من كلام بعض أهل الاعتزال هو هذا أيضا
فالمراد بقولهم إنه ليس بمؤمن أنه ليس بالإيمان الكامل وليس بجائز أن يتحقق
أصل الإيمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة بل لا بد فيه من الأعمال الصالحة
وعدم العصيان واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة على أن الإيمان هو
التصديق القلبي فقط كقوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان إلا من أكره
وقلبه مطمئن بالإيمان الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل
الإيمان في قلوبكم إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث وفي تبطل مذاهب
المعتزلة والخوارج ورد عطف الأعمال على الإيمان في مواضع عديدة
من القرآن فإنه يدل على أنه ليس بداخل في الإيمان إذ الجزء لا يعطف على
الكل هذا إنما يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما بين القوم و
أما على ما ذكرناه فلا يتم أصلا وتبطل مذهب الكرامية لزوم كون المنافق
مؤمنا مع أن الإجماع منعقد على أنه كافر وإن كان يطلق عليه
اسم المؤمن ويجري عليه الأحكام الشرعية في الدنيا فإن قلت كيف
يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي الذي هو كيفية نفسانية غير
اختيارية ولا يتعلق بها التكليف والأمر لاستدعائه فعلا اختياريا
يثاب على امتثاله ويعاقب على تركه قلت ليس معنى كون المأمور به
اختياريا أنه يجب أن يكون من مقولة الفعل بل ما يمكن حصوله بالقدرة

والاختيار

والاختيار سواء كان من مقولة الفعل أو الوضع أو الكيف والانفعال كالنظر
والقيام والقعود والعلم والتعلم فالإيمان هو التصديق الذي يمكن
تحصيله بالاختيار لا مطلق التصديق أو العلم أو المعرفة إذ قد يحصل
ذلك بالضرورة بلا اختيار كمن وقع نظره فجاءة على جدار فعلم أنه
جدار وفيهما يظهر بطلان ما ذهب إليه جهم بن صفوان من كون الإيمان
عبارة عن المعرفة مطلقا كيف وقد يحصل هذا المعنى لبعض الكفرة
قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وأما ما ذهب إليه القطان وغيره
من جعل الإيمان عبارة عن الإقرار المقارن بالمعرفة والتصديق أو
بالمعرفة فقط فيرد عليه لزوم عدم اتصاف المؤمن به إلا حال مباشرته
بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له أدنى روية في العلوم الحكمية وصناعة
الكلام وبه ظهر أيضا أنه لا يصح جعله جزءا من الإيمان كما ذهب إليه
الكثير من المحققين قال والشرع قد عد شد الزنار أو لبس [illegible]
[illegible] الأوثان أقول هذا جواب عما يقال من أن الإيمان لو كان عبارة
عن مجرد التصديق القلبي لما كان المصدق بقلبه كافرا إذا شد الزنار
ونحوه من الأفعال والأقوال وحاصله أن الشرع عد أمثال ذلك
من أمارات التكذيب فلهذا حكمنا بكفره قال ولا يغاير الإيمان و
الإسلام لو لم يكن في الشرع لهما حكمان أقول قد يفهم من كلام الأصحاب
أن المراد بعدم المغايرة بين الإيمان والإسلام هو الاتحاد بحسب
المفهوم لكونهما عبارتين عن الإذعان والقبول وقد يفهم أن المراد

لقوله ولا تغاير الايمان والاسلام عصوي

بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لاحدهما
حكمان قريبا من العطف التفسيري ويكون التمسك فيه بالاجماع المنعقد
عليه وعلى انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما
وبالعكس وعلى ان الدار دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس
في عهد النبي عم ثلثة فرق مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع فليتأمل
واما التمسك فيه بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى وذهبت الحشوية و
بعض من المعتزلة الى تغايرهما بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
عطف على قوله بقوله تعالى عصوي
ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الاخر كقوله ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات والجواب ان الكلام في الايمان والاسلام المعتبرين
في الشرع لا في معناهما بحسب اللغة على انه يجوز ان يكون العطف
بطريق التفسير واقول لا يقدح الاتحاد بمعنى عدم انفكاك احدهما عن الاخر
قال وللمقلد ايمان يثاب به وان يك عاصيا في ترك امكنه اقول
ايقانه
اختلفوا في ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء والفقهاء الى صحة ايمانه و
ترتب الاحكام عليه في الدارين ومنعه جماعة من المتكلمين ثم اختلفوا
ايضا فالمشهور من مذهب الاشعري انه لابد فيه من ابتناء الاعتقاد في كل
مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه
وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وحكى عبد القاهر البغدادي انه ليس
بمؤمن على الكمال لتركه النظر والاستدلال فيعفوا الله عنه او

او

او يعذبه بقدر ذنبه واخره الى الجنة وهو المختار عند الجمهور وقالت المعتزلة
لا بد فيه من ابتناء الاعتقاد على الدليل مع الاقتدار على مجادلة الخصوم
ودفع ما يورد عليه من الشبه فانه قيل اكثر اهل الاسلام ايمانهم
تقليدي وقد اكتفى به النبي عم والصحابة ومن بعدهم من الكرام فما وجه
هذا الاختلاف اجيب بانه ليس فيهم من نشأ في دار الاسلام ولا تفكر
في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال وان لم
يقدر بعضهم على التعبير بالفعل بل فيهم من نشأ على شاهق جبل ولم يتكلم
في خلق السموات والارض فاخبره مخبر بما جاء به النبي عم فصدقه بمجرد
اخباره من غير تفكر احتج الاولون بانه لا معنى للايمان سوى التصديق
على ما عليه الجمهور وهو موجود فيه فينبغي ان يكون مؤمنا وفيه ان الايمان
هو التصديق الحاصل بالاستدلال بطريق الاختيار ولا وجود لهذا
المعنى في المقلد وقد يقال المقصود من الاستدلال هو التوصل الى
التصديق فلا يضرنا عدم حصوله عند حصول المقصود وفيه نظر
واحتج اهل الاعتزال بان حقيقة الايمان ( ) ادخال النفس في الامن
من ان يكون مكذبا او مخدوعا على انه افعال من الامن للتعدية او
للصيرورة كانه صار ذا امن في ذلك وانما يكون بالايمان ورد بانه
منقول بالمخبر كما يقال امنت به اوله فالمناسب عند ملاحظة
الاشتقاق من الامن ان يقال معناه امنه المخالف والتكذيب كما صرح
به صاحب الكشف وذلك بالتصديق وان كان بطريق التقليد فلو

عليه وسلم فالامر فمن انه يكون مكذوبا او محذوف اى الحصل بالاعتقاد الجازم
وانه لابه عن تقليد وفيه بحث فان التقليد هو الاعتقاد الجازم الذى
يقبل الزوال بتشكيك المشكك فالمقلد لا يكون ذا امن فى نفس الامر
من انه يكون مكذوبا او محذوف انما التحصيل اليقين قال لا عذر لاحد
عاقل فى جهل خالقه انه نال من فكر عند من اقول حكم الجاهل المعذور المقصر
الذى نال من الفكر الا انه لم يبذل المجهود لبيان المقصود التأبيد فى
النار ولا يعذر اصلا وكذا من بذل الجهود الا انه لم ينل المقصود فانه
لا يعذر اصلا واما شاهق الجبل الذى لم يبلغه الدعوة فانه لم يعلم
كفرا ولا ايمانا ولم يعتقد احدهما لم يكن من اهل النار وكوامن صح ايمانه
وكذا كفره ولو وصف الكفر فانه من اهل النار لدلالته على زمان التجربة
والتمكن فلا يعذر والا فهو معذور وهذا هو المراد من قوله ابى حنيفة رحمه الله
لا عذر لاحد فى جهل خالقه لما يرى من الافاق والانفس لما صرح به المصنف
واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة وقال الجاحظ وعبد الله بن حسن
من بذل المجهود ولم ينل المقصود فهو معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه
مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصيره ورد بانه خرق للاجماع وترك
للنصوص الواردة فى تأبيد الكفار فى النار هذا فى حق العاقل منهم واما
من لم يبلغ منهم او ان الحكم للاطفال فعند ذهب الاكثرون الى انهم
فى حكم ابائهم لما روى من خديجة رضى الله عنها سالت عن ذلك فقال هم
هم فى النار وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما روى
فى

فى الحديث وقيل من علم الله تعالى طاعته وايمانه على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن
علم منه الكفر والعصيان ففى النار قال وليس مرتبة للعبد مسقطة تكليفه كما بين
وصيانه اقول وذهب جماعة من المتصوفة الى ان العبد اذا امعن فى السلوك
وخاض فى لجة الوصول ربما يرفع الله تعالى عنه الامر والنهى ورد بان الخطاب
عام لكل الاوقات والاحوال من غير تفرقة واكمل الناس هم الانبياء ولم
يسقط منهم التكاليف بل شدد عليهم الا يرى انهم يعاتبون بادنى زلة بل
بترك الاولى ايضا واعلم ان الولى قد يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس
ويستغرق فى ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم المحسوس
فينحل بالتكليف من غير ما ثم به المعجزة عن مراعات الجانبين ويكون فى حكم
المجانين وقد يسأل حق دوام تلك الحالة والعود الى العالم الهيولانى
وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما حكى عن بعض العارفين من سؤال الاعتاق عن
طواهر العبادات قال قد يخطى المرء فى فتواه مجتهدا الحكم داود مع فتيا
سليمان اقول اختلفوا فى ان المجتهد هل يخطى ام لا فذهب الاشعرى
والمعتزلة الى انه لا يخطى قط بل كل ما اتى به المجتهد فهو حق وذهب اكثر
المعتزلة والفقهاء الى ان المجتهد قد يخطى وقد يصيب وهذا مبنى على
اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه
رأى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا فقط ويكون غيره مخطئا
وعلى الثانى فالكل مصيب والتفصيل ههنا ان الحادثة التى وقع فيها الاجتهاد
اما انه لا يكون لله تعالى حكم معين فيها قبل الاجتهاد او يكون وح اما ان يكون

الاجتهاد ... الى ... فى الفضيلة ... مجتهدا ... المقصود ...

وجه ... داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث ... لصاحب الحرث عليه السلام حكم بان ... ينتفع ... اصحاب الغنم ... على الحرث حتى ... فكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحى ... عليه السلام خلافه ... الاجتهاد ... عليهما ...

عليه دليل منه او يكون وح لايخ اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا
وهذه اربعة احتمالات قد ذهب الى كل منها جماعة فذهب الاشعري
الى الاول منها والتزموا الجواز فقد الحق وذهبت طائفة من الفقهاء و
المتكلمين الى الثاني وقالوا عبور المجتهد ليس الا للعبور على ما لعله فمن وجد
اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر الكد والتعب وقال طائفة من المتكلمين
الى الثالث ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وان حكم القاضي
بخلاف ذلك هل ينقض ام لا وذهب جمهور الفقهاء الى الرابع وقالوا
ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد فقد اصاب والا اخطأ
ولا تكلف المجتهد باصابته لغموضه وخفائه ولهذا كان المخطي معذورا
بل ماجورا وهو المختار عند المحقق احتجت المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزم
التكليف بما لا يطاق وانه بط اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل
الحق واصابته فلو كان لم يكن متعددا لما كانوا مامورين باصابته بعينه
ومن البين ان ذلك ليس في وسعهم لغموضه وخفائه دليله والجواب
ما اشرنا اليه من ان المجتهد لا يكلف بنيل الحق واصابته بل ببذل الجهد و
استفراغ طاقته وليس فيه تكليف بما لا يطاق اصلا واحتج الجمهور على
ذلك بوجوه منها ما اشار اليه المصرح في قصة داود مع ابنه سليمان
اذ لو كان كل منهما مصيبا لم يكن لتخصيص سليمان في قوله ففهمناها سليمان
جهة اصلا لان كلا منهما قد نال الحكم وفيه ورد بان معنى هذا على جواز
الاجتهاد على الانبياء وخطأ ابهم فيه وهو ممنوع ولو سلم فالمعنى ففهمناها سليمان

الحكومة

[illegible]

فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية ... الطالب
والاولية الظنية ان تناقض ... الحق
والاحكام مع رعاية الشرائط من اهل الاجتهاد
والطاقة ... ذلك وصف ... مقام ...
عليه والسلام بالحكم والعلم في ... مسوق
داود عليه السلام مع كونه خطأه بدلالة ... اصابة الحق
والامتنان مع ... عليه السلام حاكما وعلما
عليه تخصيص سليمان ... كما كان
السلام ... اخطأ فيه بحكم العجول ... توضيح
ملوك ... خطأ ... تلويح شرح م
بن جميلا وخطأ ...

الحكومة التي هي اول وافضل كما يشعر به قوله وكلا اتيناه حكما وعلما وكذا ما نقل
عن سليمان وهو ان غير هذا ارفق للفريقين ومنها الاحاديث الدالة على ترديد
الاجتهاد بين الخطاء والصواب فان كلا منهما وان كان ظنا ادا الا انه القدر
المشترك فيما بينها قد بلغ حد التواتر فيصح التمسك بها فيه وقد يستدل
على ذلك بالمعقول وهو ان يكون الفعل محظورا ومباحا وصحيحا او فاسدا
او واجبا او غير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالمتنافيين والممتنع
لا يكون حكما شرعيا فان قلت لا نسلم امتناع اتصاف الشيء بالمتنافيين
بالنسبة الى الشخصين قلت مقتضى دليله لزوم ذلك بالنسبة الى شخص واحد
اما النص فقط واما القياس فلانه لا يدل على وجوب الشيء بالنسبة
الى شخص دون شخص بل على وجوبه بالنسبة الى الكل كما يظهر ذلك بادنى
تامل في ادلة المجتهدين نعم وجوب العمل بمقتضى القياس انما هو على المجتهد
وعلى مقلديه فقط وانه لا يقدح فيما ذكرناه واعلم ان الحق هو الحكم المطابق
للواقع فالقول بتطابق الحكمين المتناقضين للواقع لا يصدر عن عاقل
فضلا عما كان علما في التحقيق والتدقيق حتى اشتهر في ديار الشام
وخراسان والعراق واكثر اقطار الارض باهل الحق والسنة والجماعة
اعني ابا الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله
بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عم
فلعله اراد بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعدد واما في نفس
الامر والواقع فواحد ليس الا فهو حق لا يسوغ انكاره فان قلت هل يجب

لا ينبغي الشك في الايمان من احد وانه لو منجيا في يوم الهجران صحيح

ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمال لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لانه لما يوهم بالشك ولذا قال لا ينبغي

تاويل كلام المعتزلة بذلك ايضا قلت نعم انه كان يوافقهم في الجواب بما ذكرنا

وان كان من القائلين بان الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد كالنظام واتباعه فلا فليتدبر قال ولا اعتاب بترك اللعن من احد

في حق ابليس وهو الكافر الجاني فلمن يريد ان يريد منه مفسدة فاسكت

ولا ترض لو انما يأتيهم لعنة اقول لم ينقل عن الائمة الكرام جواز اللعن

على معاوية واعوانه كيف وقد قال عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم

انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عم الله الله

في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم

فببغضي ابغضهم وقال علي رض في حق معاوية واتباعه من اهل الشام

وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع الصحابة عن اللعن عليهم الا انهم

اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض الفتاوى انه لا ينبغي اللعن عليه

ولا على يوسف الحجاج ايضا لورود النهي عن لعن اهل القبلة واما ما

روي من ان النبي عم كان يلعن بعضهم فلعله لما علم فلو اثبت ما يحتمل الأخ

به لكان لك ذلك وهو المختار عند المحقق لما انه لا عقاب على احد بترك

اللعن على ابليس الذي هو الكامل في الكفر والجناية ولا شك ان يزيد

واحزابه لا يزيد كفر منه في السكوت ومنهم من جوز اللعن في الجناية

والمفسد فاسكت في حقهم ان النجاح في السكوت ومنهم من جوز اللعن

عليهم لما جرى من الظلم على اهل بيت الرسول عم بحيث لا يقبل ولا

التاويل ويسكب له الدموع عيون اهل الغبراء وسكان السماء فرحم الله

عليهم

عليهم اجمعين الى الدين قال نصب الامام علينا واجب سمعا لدفع مظنون

اضرار وطغيان اقول قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد في التوصف

بها وبيان انها من اي علم من العلوم الاسلامية كقولهم الخلق ما نصب للامام

ام الجماعة ونصبه واجب او جائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما

جميعا وثبانه اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لا بد

ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا رأي سميعا بصيرا متكلما

على التفاصيل المذكورة في موضعها وانه بعد الرسول ابو بكر بحق ثم عمر بن

الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب رضوان الله تعالى عليهم

اجمعين فنقول لا شك ان القضية الاولى من مباحث الذات من علم الكلام

واما القضية الثانية فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية

من الكلام على اصل الامامية واما على ما ذهب اليه الجمهور فمن مباحث

الفروع قطعا واما الثالثة فمن الاحكام الاعتقادية وان ذكرت في

الفروع فعلى سبيل المبدائية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة وما ذكرت

معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التي يقصد بها نفس العمل اذ لم يشترط

فيها كون موضوعها العمل والا فيجب ان يعد من مباحث الكلامية واما

الخامسة وما عطف عليها فمن مباحث الكلام قطعا اذا تمهد هذا فنقول

انما ذكر المحقق تلك القضية في اواخر كتابه لتضمنه الاثنية المسئلة كلامية

ولتكون توطئة لمسئلة اخرى مما بعدها من الكلام واعلم ان اهل الملة

اختلفوا في نصب الامام هل هو واجب ام لا فاذا كان واجبا فهل يجب

على الكل او على الخلق ووجوبه ووجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا فذهب
الاشاعرة الى انه يجب على الخلق سمعا وقالت الزيدية واكثر المعتزلة انه
واجب عليهم عقلا ومنهم من قال بوجوبه سمعا وعقلا معا وقالت الامامية
والاسماعيلية انه واجب على الله تعالى ثم اختلفوا فقالت الامامية انما
يجب عليه لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل وقالت الاسماعيلية بل
ليكون دليلا عليه وعلى صفاته اذ لا يكفي لمعرفته العقل عندهم وقالت
الخوارج لا يجب نصب الامام بل هو من الامور الجائزة وقيل يجب ذلك عند
الامن من الفتنة وقيل بالعكس لنا وجوه الاول قوله عم من مات
ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية فان قلت هذا انما يدل
على وجوب المعرفة لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز ان يثبت وجوبه
بالعقل قلت ثبوت وجوبه بالعقل مبني على قاعدة الحسن والقبح
العقليين وقد ابطلناها فيما سبق فلا بد من وجوبه بالسمع والثاني الاجماع
المنعقد بعد وفاة النبي عم على امتناع خلو كل عصر من خليفة وامام يقوم
بامر الدين القيم والثالث ما اشار اليه المحقق من ان فيه دفعا للضرر
المظنون من العباد وكل ما كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بصحتها
ما يشاهد من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعاية بيضة الاسلام
فكيف ظنك فيمن اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع وما
يقال ان الصغرى من باب الحسن والقبح العقليين وهم لا يقولون به والكبرى
واضحة فلا حاجة الى التوسل بالاجماع مدفوع بانها ليست من فروع الحسن والقبح

وكون

وكون دفع الضرر واجبا بمعنى انه يستحق تاركه الذم والعقاب مما لا يخفى
خفاؤه على احد فلا بد من التوسل بالاجماع وبهذا ظهر ضعف ما استدل به المعتزلة
على وجوبه عقلا وهو ان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام
المسموم والجدار المشرف على السقوط واحتج الامامية على وجوب نصبه على الله
تعالى بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية انه واجب
على الله تعالى والجواب بعد المنع على المقدمتين انه انما يحصل بامام ظاهر
وامر يدعو الناس الى الطاعة ويزجرهم عن المعاصي والشهوات وهم لا يقولون
به وقالت الخوارج ان في نصب الامام اثارة للفتنة لتباين الآراء وتخالف
الاهواء وكل ما يكون كذلك ينبغي ان يكون ممتنعا لكن احتمال الاتفاق على
تعيينه باستجماع الشرائط الامامة دون غيره منها او مرجحه على الغير من بعض الجهات
اخرجه من حيز الامتناع الى الجواز والجواب ان اعتبار التقديم بالاعلم ثم الاورع
ثم الاسن يدفع الفتنة ولو سلم فالفتنة في نصبه بالنسبة الى الهرج عند عدمه ملحقة
بالعدم واما القائلون بالتفصيل فمنهم من قال انه عند الفتنة يزيد الاستخفاف
عن طاعته فلا يجب واما عند الامن فيجب لكونه اقرب الى شعائر الاسلام ومنهم
من قال انه حال الامن وظهور الانصاف بين (او النصب) الناس لا يحتاج اليه فلا يجب
وعند الخوف والفتنة يجب لدرء المفاسد ودفع المضار والجواب بعد
تسليم ما ذكروه انهما متعارضان مطلقا واعلم انهم اختلفوا في شروط
الامامة وطريق ثبوتها اما الشروط فذهب الجمهور الى انه يجب ان يكون مجتهدا
في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين من اقامة الحجج ودفع الشبه والعقائد

او استخفاف اهل الفتنة ع

ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام الظلم والفساد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما انتهى

وفصل الخصومات في الوقائع وان يكون ذا رأي ونفاذ في تدبير الحروب وترتيب
الجيوش وحفظ الثغور وان يكون شجاعا قويا يقوم على قتل الظلمة ورعاية
بيضة الاسلام ومنهم من اكتفى فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا اذ قلما
يجتمع تلك الصفات في شخص واحد وجواز الاستعانة بالغير وزاد الاشاعرة
والجبائية كونه قرشيا ومنعه الخوارج وجماعة من المعتزلة وحجة الاشاعرة
قوله عم الائمة من قريش وقد انعقد عليه اجماع الصحابة حيث استدل
ابو بكر رض على الانصار حين قالوا منا امير ومنكم امير وتمسك الخوارج
بقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع ورد بان ذلك فيمن امره
الامام على قوم جمعا بين الادلة وهو وارد على سبيل الفرض مبالغة كيف
والاتفاق واقع على ان العبد لا يصلح للامامة وقد اشترط الشيعة كونه
هاشميا وقال صاحب المقاصد ومقصودهم بذلك نفي امامة ابي بكر وعمر
وعثمان رض ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة آل عباس وليس لهم في ذلك
شبهة فضلا عن دليل وقالت الامامية يجب ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
من اصولها وفروعها بالفعل ويجب ايضا ان يكون معصوما لقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين ووافقهم الاسماعيلية في هذا والجواب بعد تسليم
ان المراد بالامامة المذكورة في الآية الكريمة هو ما ذكرناه ان الظالم من
ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة لا من لم يكن معصوما وقد
اشترطت الغلاة ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى الامامة
والجواب ان ذلك انما شرط للنبوة لا للامامة كيف ونحن نثبت امامة ابي بكر

وعمر

وعمر وعثمان وليسوا معصومين ولا عالمين بجميع المسائل الدينية واما طريق
ثبوته فالنص من النبي عم او من الامام السابق وذهب اصحابنا الى انها
تثبت ببيعة اهل الحل والعقد خلافا للشيعة قالوا الامامة نيابة عن الله تعالى
ورسوله عم فكيف تثبت بقول الغير والا لكان الامام خليفة عنهم لا عن
الله تعالى ورسوله والجواب ان البيعة ليست مثبتة للامامة بل هي علامة
دالة على نيابته عن الله تعالى ورسوله فلا يلزم ما ذكرتم ثم ان حصول الامامة
بالبيعة لا يتوقف على اتفاق جميع اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد
واثنان الا ترى ان الصحابة مع تشددهم ومحافظتهم على امور الشرع اكتفوا
في امامة ابي بكر رض بعقد عمر بن الخطاب وعقد عبد الرحمن بن عوف
لعثمان او بعقد عامة الاصحاب انه يشترط ذلك بمشهد من شهود عاقلة لئلا
تؤدي الى المخاصمة بالعقد سرا ثم لو اتفق عقد العقد في بلد او بلاد
فالاول اولى ويجب امضاؤه ولو اصر الاخر يقاتل حتى يفيء الى امر الله تعالى
فان كانا في آن واحد او لم يعلم ايهما اقدم يجب استيناف العقد لهما وقيل
عليه الاجتهاد ولا يجوز عقد الامامة لشخصين في جانب متقاربين
الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما اذا كان متسعا
فقد اختلف فيه فصل امامنا بالحق بعد الرسول ابو بكر كما اجمع الصحابة
مع الدلائل اعلم انهم اختلفوا في تنصيص النبي عم على امام بعده فذهب
الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه وذهب اخرون الى
ثبوته ثم اختلفوا فقال الحسن البصري الى انه عم قد نص على ابي بكر رض

رضيا خفيا وهو تقديمه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث انه عم نص
عليه نصا جليا وهو قوله عم ايتوني بدواة وقرطاس لاكتب لابي بكر
لا يختلف فيه اثنان ثم قال ويابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذهبت الشيعة الى انه عم
قد نص على علي بن ابي طالب اما النص الخفي فبما لا تفاوت واما النص الجلي
فعند الامامية وهو قوله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم
من بعدي وانكره اهل الحق اذ لو كان في حقه ذلك لاشتهر فيما بينهم
واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد والعمل بموجبه ولم يقع منهم
تردد في سقيفة بني ساعدة وفيه انه يجوز ان يكون ترددهم بناء على
تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك على انتفاء النص في حقه فلم يدل
ذلك على انتفاء نص يثبت خلافة علي رض وينفي الخلافة عن غيره
بعد وفاته وبهذا ظهر ايضا ضعف الاستدلال عليه بقول العباس
لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه
فلا يختلف عليك اثنان والاولى والاظهر ان يقال ان ما ذكرتم يدل على
حقية خلافة علي بعد الرسول عم ونحن لا ننكرها بل ندعي ايضا حقية خلافة
ابي بكر كما يشير اليها الآيات والاحاديث ومنها قوله تعالى وعد الله
الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض فانه فيه وعد الخلافة
لجماعة من المؤمنين المخاطبين وهم الصحابة ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فثبت
خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ايضا ومنها قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد بالداعي ابو بكر رض عنه

عبد

عبد الا كتبه بين والقوم قوم مسيلمة الكذاب وقتال فارس فالداعي عمر رض
وفي خلافة خلافته ومنها قوله عم اقتدوا باللذين بعدي ابو بكر وعمر
وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي يصيب الرعية
منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر رض سنتين وخلافة عمر عشر
سنين وخلافة عثمان اثنا عشر وخلافة علي ست سنين ومنها ما علم
فانه منها اسباب بل نص يدل على حقية خلافته كما ادعاه اصحاب الحديث والعمدة
في اثبات خلافته اجماع الصحابة ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به المحقق
بقوله كما اجمع القاصي مع الداني فالمراد بالداني هو الصحابة وبالقاصي
من بعدهم من القرون ويحتمل انه يريد بالداني من اجتمع في سقيفة بني
ساعدة وبالقاصي الذين كانوا خارجين عنها قال وبعد نص ابو بكر
للفاروق وبعده صار شورى بين ارباب اقول قد علم مما نقلناه فيما
سبق حقية خلافة عمر وعثمان وعلي الآن العمدة في امامة عمر نص ابي بكر
باستخلافه فانه دعى في مرضه الذي توفي فيه عثمان بن عفان وامره ان
يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة اخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى
ليس فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عمر بن الخطاب رض فان
احسن السيرة فذلك ظني به والخير الذي اردته وان اساء فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون واما العمدة في امامة عثمان رض وعلي رض البيعة كما صرح به المصنف
فيما بعد وارباب الارباب عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير
وسعد بن ابي وقاص وذلك ان عمر لما استشهد ترك الخلافة شورى فيما بينهم

ای الارکان الست من الاصحاب رضی الله عنهم

وهم فوضوا الامر الی عبد الرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاختار عثمان
وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع و
الاعياد وهذا معنى قوله **قال** فسلمت خمسة منهم له وبيعتهم فبايعوه بطوع
بين اعيانهم وذاك عثمان ثم القوم جلتهم قد بايعوا بعلي عقد رضوان
اقول يعني لما استشهد عثمان بن عفان وترك الامر مهملا اجتمع كبار المهاجرين
والانصار والتمسوا منه قبول الخلافة فبايعوه باجمعهم لانه كان احقهم واولاهم
بالخلافة **قال** لا نص فيه جليا بل قد اجتهد والكن معاوية المخطي لمراده
اقول يريد انه لم يوجد نص صريح يدل بالصراحة على خلافة علي
كما ادعاه الشيعة بل انما ثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم على انه
اولى وافضل من اهل عصره فلهذا خالفهم معاوية وادى رايه الى الخلافة
لكنه خطاء فتدبر **قال** واذكر صحاب رسول الله قاطبة بالتبة والخير
والحجر طعن مطعان **اقول** لقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عم اكرموا اصحابي
فانهم خياركم وقوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن
احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يواخذه وغير ذلك من الاحاديث
الصحيحة المنقولة في مناقبهم كما ذكر في الصحيحين وغيرهما واما ما
وقع فيما بينهم من المحاربات والمشاجرات فينبغي ان يحمل على محملات صحيحة
ولا يطعن بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع في الكفر ويعد

م

بس اولدقلرنده حق تعالی هوایی یرتدی جهل انوك تننه کیدردی و ریای یوزینه وردی و یلانی دیلنه وردی
و شهوتی کوزینه وردی و شری قولاغنه وردی و کندی اوزین کورمکی کوکسنه وردی و قوفی ایاغنه وردی
و شکی بلندن اشاغنه وردی و شرکی بلندن یوقارو سنه وردی اندن صکره حق تعالی حضرتلری هوایه ایتدی
هپسین بیور قوتوب ... بن انی طاموده ... دیدی پس امدی جماعت هوایه شهواته ...
راغب اولمقدن حذر ایله ... ترجمه ...

من اهل الاهواء والابتداع فانه كلهم بدلوا للدين منهجهم
داروا اهم وللشريعة كانوا خير انصار
اللهم اجعلنا من الذين سلكوا
طريقهم واتبعوا سبيلهم ولا تجعل
في قلوبنا غلا للذين امنوا
انك انت الوهاب
تم الكتاب
بعون الله
الملك الوهاب

وكلهم بذلوا للدين مهجتهم ... وللشريعة كانوا خير اعوان
يارب لا تسلبني حبهم ابدا ... ومن قال امين يا من تسلب ايمان
ودام نضرة من بالخير يذكرني ... ما اخضر وجه الربيع من قطر نيسان

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها الفقیر
الی آلاء ربه ذی المواهب
محمد المدعو بین الصدور بابراهیم
وکفی عبده ۱۲۷۵